14

سلسلة شبهات وردود

مصير الإنسان

بين الفلسفة وعلم النفس

نجوان نجاح الجدة



سلسلة شبهات وردود ....(٣)

مَصِيرُ الإنْسانِ

بَيْنَ الفَلسَفَةِ وَعِلمِ النَفْس



نجوان نجاح الجدة

سلسلة شبهات وردود ....(٣)





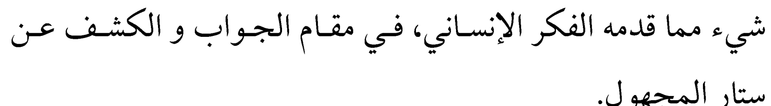
الطبعة الثانية/ طبعة منقحة

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦م


بسم الله الرحمن الرحيم

توطئة

إن من أهم الأسئلة التي أثارتها الإنسانية المفكرة – من خلال استكشافها للوجود، الذي تمثل هي جزءا منه، و دراسته، و التأمل فيه- إنما تدور حول الإنسان نفسه: ما هو؟ و كيف كان و يكون؟ و إلى أين هو كائن؟ تعد هذه الأسئلة الركائز الأساسية لإقامة إيديولوجيات شاملة؛ هي الإيديولوجيات الدينية و ما تقدمه من تفاسير للحياة، بل للوجود بأسره. كما شكلت محورا للبحث و التنقيب، شغل مساحة واسعة من عدة ميادين معرفية أخرى: من فلسفة و علم نفس و اجتماع و غيرها..



سنحاول هنا، في هذه الدراسة المختصرة، تسليط الضوء على شيء مما قدمه الفكر الإنساني، في مقام الجواب و الكشف عن ستار المجهول.

الفصل الأول



حدود الدراسات السيكولوجية

تعريف علم النفس:

يبدو أن التعريف المرضي لعلم النفس، في الأوساط الجامعية و الأكاديمية حاليا، هو التعريف القائل بأن علم النفس: هو (العلم الدارس لسلوك الإنسان)[1].

لا يمكن للنظرة التحليلية الدقيقة أن ترتضي هذا التعريف؛ فإن من المنتظر من علم النفس أن يجيبنا على أسئلة عديدة، أكثر بكثير من الأسئلة المرتبطة بالسلوك الإنساني فقط. مثل: ما هي النفس؟ و هل هي موجود حقيقي أم مجرد اعتبار وهمي؟ و ما هي سلوكياتها؟ و ما هي القوى التي تستخدمها في تلك السلوكيات؟ و على ماذا تحكم النفس؟ و ما الذي يحكم و يؤثر في النفس؟ و هل النفس مختصة بالإنسان فقط أم ثمة نفوس لموجودات أخرى... الخ.

إن الذي قدم هذا التعريف إلى المعرفة الإنسانية، و الذي يحصر موضوع علم النفس بالسلوك، هو *واطسون* عميد المدرسة

[1] **مبادئ علم النفس** ص٥.

السلوكية[1]. التي هي من الاتجاهات التأسيسية المهمة في علم النفس المعاصر. فإن علم النفس قد أصبح بعد الثورة السلوكية، علم السلوك[2]. يرى *واطسون* أن العالِم مهما نبغ في علمه، هو لن يتمكن من دراسة شعور أي كائن حي، و إن أي محاولة من هذا القبيل تمثل نوعا من العبث، و بالتالي فإن الصحيح هو توجيه البحث نحو السلوك، باعتباره البحث المؤدي إلى ثمرة عملية مفيدة[3]. و بعبارة أخرى حتى لو سلمنا بوجود الشعور و الأحاسيس الداخلية، فهو ليس غرض الدراسة العلمية، و عليه فإن موضوع علم النفس يجب أن يكون: النشاط الملحوظ الذي يمكن دراسته دراسة موضوعية للإنسان و الحيوان.

و يجب أن ينتبه المختص و غيره، أن هذا الكلام يمثل إجحافا علميا كبيرا بحق العلوم السيكولوجية؛ إذ يجعلها ذات أفق محدود و ضيق أكثر مما هو مفروض عليها في الواقع. ثم إن القول

---

[1] و هناك من سبق *واطسون* إليه –*بلزبري* مثلا – و لكن السلوكية تبلورت على يد *واطسون*، و كانت السبب في ترسيخ هذا التعريف.

[2] **آفاق علم النفس بين التحليل و القياس** ص٣١.

[3] **مبادئ علم النفس** ص٨٢.

باستحالة دراسة الشعور، قول يبتني على المجازفة و فيه نوع من المصادرة، بالإضافة إلى أنه يبتني على التعطيل و حصر مقدرة الذهن البشري في دائرة بالغة الصغر. و هذا الكلام — الذي شيدت المدرسة السلوكية عليه أركانها — و إن كان يزعم له التوجه العلمي و طلب المعرفة، و لكنه يؤدي إلى المثالية و السفسطة.

و إننا نتساءل: هل إن النتيجة التي بلغها *واطسون*، و القائلة بأن المعارف السيكولوجية لا تدرك إلا من خلال دراسة السلوك، هل بلغها بواسطة دراسة السلوك فقط، أم من خلال تحليل كلا من السلوك و الشعور؟ إذا كان قد استنتجها بواسطة دراسة السلوك فقط فمن أعطاه حق الحكم على ما لم يدرسه؟ و إذا كان بدراستهما معا، فهو يعترف إذن بإمكان توجيه الدراسة و التحليل إلى موجود ما يقال له (الشعور). و لا يمكنه أن يعترض قائلا بأن المحاولات التي بذلها في دراسة الشعور، و التي لم تؤد إلى نتيجة مرضية، قادت إلى استنتاج نظريته؛ فإننا نقول له: إن هذا يعني فشلك الشخصي في دراسة الشعور، و ليس من حقك أن تعمم قصور عقل بشري واحد عن بلوغ مطلب ما، إلى كافة العقول البشرية جمعاء في بلوغ ذلك المطلب، و التي لم تدرسه بعد، طالما

أن بالإمكان توجيه الطلب و الدراسة إليه، ناهيك عن العقول التي وجدت ثمرة عملية لمثل تلك الدراسة.

إننا لا نزعم أن بالإمكان استحضار مشاعر الناس الآخرين إلى عقولنا، و لكن طريقة التعرف على ماهية تلك المشاعر، هي نفس الطريقة التي تعرفنا بالنشاط و السلوكيات: و هي العلم الحصولي. إن الفرق بين الطلب في كلا الأمرين هو أن دراسة المشاعر لغير الحاضرة عنده، تعتمد على دقة و صدق إخبار الحاضرة عنده، و هذه الخصوصية موجودة في السلوك الخارجي أيضا، و لكن بنسبة تحتاج إلى جهد أقل في الطلب، و تقدم نتائج أوضح. و هذا بحد ذاته لا يعطي المبرر لنبذ ما يمكن تحصيله مع شدة أهميته.

في الفترة من ١٩٣٠ و حتى ١٩٦٠ كان علماء النفس الأمريكيون يتحدثون قليلا و بحذر – أو لا يتحدثون مطلقا – عن العقل، و التخيل، و التفكير، و الاختيار، و حل المشكلات، و العمليات المعرفية أو الأنشطة العقلية المتشابهة، و ذلك لأن سلوكية *واطسون* حرمت التفكير في تلك الموضوعات. فقد عالج السلوكيون الأوائل الناس و كأنهم (صناديق سوداء) يمكن فهمها ببساطة بواسطة قياس

المثيرات الداخلة فيها و الاستجابات الخارجة منها[1]. في الواقع إن السلوكية الآن لا تجد تقبلا في كثير من مبانيها لدى علماء النفس المحدثين. و قد توجه الاعتراض عليها بأنه: إذا رأينا إنسانا ما يركض، فمن أجل أن نعرف لماذا هو يفعل ذلك، نحتاج إلى أكثر من النظر إليه و هو يركض، بل نحتاج إلى أن نعرف هل هو هارب من شيء، أو طالب لشيء، أو يركض للتسلية مثلا، و هذا لا يتأتى بالملاحظة المجردة فقط.

و لكن بالرغم من هذا الموقف من السلوكية، فإننا نجد تعريف علم النفس بأسره يستقى من جوهر مبانيها. بالرغم من أهمية التعريف لكل علم؛ فهو الراسم لحدود العلم و المحدد لقوالبه و نطاق عمله.

و يتوجه السؤال: لماذا هذا الإصرار على هذا التعريف بالرغم من كل علاته؟

---

[1] **مدخل علم النفس** ص٤٨.

الاستقلال عن الفلسفة :

في رأيي أن العامل الأساسي في ذلك، هو شعور الباحثين بأهمية فصل علم النفس عن الفلسفة، و رسم الهوية المستقلة له عنها. ترجع أصول علم النفس – كما هو حال سائر العلوم الإنسانية- إلى أم العلوم: الفلسفة. إن موضوع الفلسفة هو الوجود بشكل عام. إنها تدرس الوجود و تبحث بكل ما يرتبط به من أمور و شؤون. بدأ الفكر الإنساني بدراسة الفلاسفة للوجود و الموجودات. و شيئا فشيئا طرأ التخصص و تميزت كل دراسة بفرع علمي مستقل: فتميزت دراسة الموجود بما هو عدد إلى الرياضيات، و تميزت دراسته بما هو جسم طبيعي إلى الطبيعيات.. و هكذا تفرعت العلوم عن الفلسفة كما تدلنا دراسة الأصول الفلسفية لتلك العلوم.

و يعتبر الباحثون أن علم النفس قد تأخر انفصاله و تميزه كثيرا، قياسا مع غيره من الحقول المعرفية الأخرى، ذات الجذور الفلسفية، و لكن هذا الانفصال قد تحقق أخيرا. و يبدو أنهم يعولون في نجاح هذا الانفصال على تشخيص موضوع ذي طابع حسي ملموس لعلم النفس. و ليس هنالك شيء تتوفر فيه هذه الخاصية أكثر من السلوك و النشاط الظاهري، و لذا هم قبلوا به، و رفضوا البحث في

الأمور الأخرى الوثيقة الصلة بعلم النفس[1]، و ذلك لكونها ذات مساس بالفلسفة أكثر من السلوك. و في الحقيقة هم على المستوى العملي لم يرفضوا تلك الأبحاث تماما، إلا على صعيد الزعم، كما يعرف المطلع على مبانيهم. أو أنهم وجهوا كل نظرية و كل مبنى في علم النفس بحيث يمكن إرجاعه إلى كونه تفسيرا للسلوك و النشاط الظاهري.

و إننا نتساءل: هل إن علم النفس الحديث يقصي البحث الفلسفي، ليتركه للفلسفة؛ فهو يحدد ذاته بأنه العلم الباحث بالطرق العلمية و التجريبية البحتة عن النفس، و لا شأن له بالعلم الباحث عنها بالطرق الفلسفية؟ إذا كان الأمر كذلك فلعلنا نعطي العذر لعلماء النفس في موقفهم هذا من الفلسفة، و لا نختلف معهم في التعريف؛ فهم لم يختاروا البحث في علم النفس، و إنما اختاروا البحث في سلوكها فقط؛ إنهم علماء في السلوك خاصة. و ليس

[1] لخص *ودورث* تأريخ علم النفس بعبارة لطيفة، مفادها أن علم النفس عند أول ظهوره زهقت روحه، ثم خرج عقله، ثم زال شعوره، و لم يبق منه إلا المظهر الخارجي و هو السلوك/ **علم النفس** للدكتور *الداهري* ص١٥.

هنالك مشكلة كبيرة في اختيار الألفاظ و العناوين –علماء نفس أو سلوك..– طالما أن النظرية العلمية قويمة.

و لكن هذا الكلام غير سليم: فأولا إن ذلك العلم قد سمح لنفسه أن يقدم –على ضوء الجهود العلمية و المختبراتية التي يبذلها– نتائج ذات طابع فلسفي؛ فهو يحرم الفلسفة أن تتدخل في أبحاثه أو يقصيها و لا يعترف بدورها، و في الوقت نفسه يجيب عن أسئلة ليس من حقه، بل من حق الفلسفة وحدها، الإجابة عليها، بالنظر إلى طبيعة تلك الأسئلة نفسها[١].

[١] مثال على ذلك عملية التفكير نفسها: إذ يقسم السيكولوجيون اليوم التفكير إلى ثلاثة أقسام: التفكير العملي التجريبي الذي يستخدمه العلماء التجريبيون، و هو الوحيد عندهم الذي يقوم على أساس التطابق مع الواقع، القسم الثاني هو التفكير الفني الوجداني، و يقوم على أساس التطابق مع الذات المفردة، أي لا يقصد التطابق مع الواقع الموضوعي خارج تلك الذات، و هو المستخدم من قبل الشعراء و الفنانين مثلا. و القسم الثالث هو التفكير الخرافي، الذي يلجأ إليه الإنسان عندما تكون المؤثرات أعمق من مستوى تفكيره، كافتراض الإنسان القديم الرعد على أنه آلهة (أنظر **سيكولوجية العقل البشري** ص١٢)، و من المؤكد أن القسمة لا تنحصر بهذه الأقسام؛ فهنالك التفكير الذاتي القائم على المطابقة مع الواقع؛ مثل

هذا بالإضافة إلى ملحوظة مهمة لم تتفطن المدرسة السلوكية – بل جميع اتجاهات السيكولوجيا المعاصرة- إليها؛ و هي أن معرفة السلوك تقتضي معرفة السالك بالدرجة الأولى. فحتى لو كان الاهتمام الأساسي ينصب بالدرجة الأساس على النشاطات الظاهرية، فإن أي تفسير نقدمه لتلك النشاطات لا يمكن أن يرتقي للدرجة العلمية المرموقة، ما لم نقع على معرفة كافية بالذات التي تصدر منها تلك النشاطات؛ و ذلك لسبب بسيط و هو أن تلك الذات – و هي النفس – هي السبب المباشر لتلك الأفعال و الأنشطة، و كل حقل معرفي عندما يسعى لتفسير ظاهرة علمية ما، هو يطلب ذلك بمحاولة الإحاطة بأسباب تلك الظاهرة. مثلا عندما يسعى الأطباء في دراسة مرض السرطان مثلا، هم ينكبون على دراسة كافة الأسباب المؤدية لتكون الخلايا السرطانية، و حتى في بحثهم في نفس الخلية السرطانية هم ينقبون عن تلك الأسباب. و عندما يبحث العلماء في خواص الماء هم يعكفون على دراسة الأواصر الرابطة بين جزيئة الأوكسجين و جزيئتي الهيدروجين، باعتبار أن ذلك التآصر كان السبب المباشر لظهور الماء و خواصه.

أبحاث الرياضيات؛ فهي تأمل ذاتي بحت، و لكن لنتائجه خاصية التطابق مع الواقع الموضوعي.

و هكذا الحال في كل حقل معرفي و تكنولوجي، نجد الاهتمام منصبا بدرجة كبيرة – أو بالدرجة الأساس – على العلل و الأسباب، في تفسير الظواهر. و مع ذلك نجد علماء النفس – في محاولتهم الارتقاء بالبحث النفسي إلى مستوى البحث في تلك العلوم – يشذون عن تلك القاعدة، و بدل السعي إلى تفسير الظواهر بدراسة عللها و أسبابها، يفسرون الظواهر بدراسة الظواهر نفسها.

هيمنة الطابع التجريبي:

قد يعترض معترض، بأن ارتضاء الأوساط العلمية السيكولوجية اليوم، للتعريف الذي تقدمه المدرسة السلوكية، و إن كان في غير محله، و لكن هذا الارتضاء لا يدرجهم تحت اللوم و الإشكال المقدم آنفا؛ سيما و أن المباني السلوكية لا تجد الآن لديهم أذنا صاغية تماما. فالأولى قصر التقريع بالسلوكيين و عدم تعميمه إلى علم النفس الحديث بأسره.

و هذا الاعتراض ليس في محله؛ و ذلك لأن السبب الفعلي لارتضائهم التعريف السلوكي، هو نقطة جوهرية يشتركون جميعا – السلوكيون و كل مدارس علم النفس الحديث السائدة – فيها، و

هو الأصل الأصيل و الدافع المباشر لأن تضع السلوكية هذا التعريف لعلم النفس:

إنه الاعتراف بسيادة الطابع التجريبي على كل ما سواه، سيادة مطلقة تقريبا، في البحث و الدراسة.

إن علماء النفس في الأوساط المعاصرة، قد لاحظوا التوجه العام في كل حقل معرفي، إلى الدراسة التطبيقية، و عدم التعويل –أو لا أقل عدم الاكتفاء– بالدراسة النظرية. و من هنا نشأت فيهم فكرة: أن معيار تقدم العلم و تطوره، إنما يكون بالتوجه قدر الإمكان نحو البحث التطبيقي و الابتعاد عن البحث النظري.

أبان نشوء السيكولوجيا المعاصرة، احتدمت الآراء، و ظهرت المدارس و المذاهب.

فلنلق نظرة على المدارس السيكولوجية المتعارفة و لنتثبت: هل حقا يتسلط الطابع التجريبي عليها جميعا، أم أننا لم نكن منصفين في هذا القول.

أولا: المدرسة التركيبية:

ترجع هذه المدرسة إلى *فونت* عميد السيكولوجيا المعاصرة[١].

تعتبر هذه المدرسة[٢] أن الغاية الأساسية لعلم النفس هي وصف المحتوى العقلي. إنها تنظر إلى العقل البشري نفس النظرة التي يوجهها عالم الكيمياء إلى المركب الكيميائي، و لكن مع فارق واحد؛ و هو أن المركب الكيميائي يتكون من العناصر الكيميائية، أما المركب العقلي فهو يتكون من مجموع المشاعر و الأحاسيس و سائر الإدراكات الداخلة فيه. إن طريقة دراسة العقل البشري في هذه المدرسة شبيهة بطريقة دراسة الكيمياء؛ و ذلك بأخذ النماذج

---

[١] **مبادئ علم النفس**٧٥. جاء في كتاب **المدخل إلى علم النفس العام** ص٦٦: اعتاد مؤرخوا علم النفس الأمريكيون أن ينسبوا البنائية إلى *تتشنر*. و بالطبع فإن *تتشنر* هو الذي أعطاها هذا الاسم، و طورها و دافع عنها ضد الاتجاهات الوظيفية و السلوكية، و مع ذلك فإن النسق العلمي [لـ]*تتشنر* هو بعينه النسق العلمي لـ *فونت* حيث درس *تتشنر* على *فونت*.

[٢] يبدو أن *ودورث* لا يعد *فونت* مؤسسا أو مرتبطا لأي مدرسة — أنظر **مدارس علم النفس المتعاصرة** ص٣١٦- و لعله لا ينظر للمدرسة التركيبية نظرته إلى مدرسة، بل إلى نظرة سيكولوجية عامة، و ربما لهذا السبب لم يعقد لها فصلا في كتابه، بل اكتفى بالحديث عن التركيب على أنه الفكرة القديمة السائدة في مطلع السيكولوجيا المعاصرة.

و تحليلها و أخذ نتائج ذلك التحليل. أنها تأخذ عينات مكونة من أشخاص راشدين، ثم تجري التحليل لعقولهم بواسطة طريقة أخذ التقارير الذاتية منهم؛ فكل واحد يقدم تقارير عن ذاته للفاحص، و هي الطريقة المعروفة باسم (الاستبطان التجريبي)[1].

من الواضح إذن أن لا شأن لهذه المدرسة بالسلوك و النشاط الخارجي؛ فإن دراسة السلوك تتم عادة بتوجيه مؤثرات معينة — أو ما يعرف بـ (المنبهات)- ثم ملاحظة الاستجابة الحاصلة نتيجة ذلك.

بل في الحقيقة إن لهذه المدرسة نقطة إيجابية بحسب الكلام الذي أوردناه آنفا؛ فهي تسلط الاهتمام على العقل البشري مباشرة، و تعتبره هو المحور المباشر لأبحاثها. و باعتبار أن العقل البشري هو علة للظواهر الناشئة منه، فهي تتوجه إذن لدراسة الظواهر بدراسة عللها و أسبابها، و هي الطريقة المقبولة في باقي الأوساط المعرفية كما قد علمنا.

[1] ترجع الفكرة التركيبية إلى ما قبل *فونت*، و لكن *فونت* هو الذي اعتمد المنهج التجريبي في دراسة الفكرة، و إليه يرجع الفضل في تشييد أول معمل سيكولوجي.

و لكننا نتساءل: طالما أن هذه المدرسة قد وفقت بمعرفة الهدف الصحيح، فهل هي وفقت في اختيار الطريق المؤدي إليه؟

الجواب هو النفي قطعا: فإن اعتبار العقل البشري كالمركب الكيميائي، و من ثم دراسته وفق هذه النظرة، اعتبار غير صحيح. ثم من الواضح أن المنهج التجريبي – منهج أخذ العينات و دراستها – مهيمن على هذه المدرسة، و لا حاجة إلى كثير كلام في ذلك. و تفخر هذه المدرسة بأن من أعظم الخدمات التي قدمتها لعلم النفس هو تحريره من الميتافيزيقيا[1].

فهل أن هذه المدرسة قد وقعت على عينة العقل البشري كما يقع الكيميائي على ملح الطعام مثلا؛ فأعمل آلاته و شغل مجهره عليه، فوجده مادة ملموسة بلورية الشكل تتركب من الكلور و الصوديوم؟

لا طبعا؛ و لكنها افترضت بصورة مسبقة، أو من خلال الوصف المستحصل من العينات، فرضية، إثباتها قد يكون رهنا بالميتافيزيقيا أو قد يكون بغيرها، فهي لا تعلم بعد، و لكنها جعلتها الأساس

[1] **مبادئ علم النفس** ص٧٥.

لأبحاث معارضة للميتافيزيقيا؛ فإن إثبات كون العقل البشري مركب أم لا بحث شديد الصلة بالميتافيزيقيا.

و بعبارة أخرى: إن مسألة كون العقل البشري متكون من أمور كثيرة – هي إدراكاته و أحاسيسه الغزيرة المتنوعة – هل تحتمل تفسيرا واحدا: هو التركيب، أم لا؟ الجواب: إن هنالك أبحاثا كثيرة في الميتافيزيقيا تقبل احتواء موجودات معينة على كثرة في تكوينها، دون أن يتعارض ذلك مع بساطتها و عدم تركيبها. و من أهمها أبحاث متعلقة بالعقل البشري نفسه.

و ما لم يتوفر لهذه المدرسة مجهر عقلي – إذا صح التعبير – تسلطه على مجموعة معتبرة من العقول البشرية، و من ثم تشاهد بصورة ملموسة حلول الأحاسيس و المدركات فيه بنحو التركيب، فليس من حقها أن تصدر حكما بذلك، إلا بمناقشة الميتافيزيقيا و إثبات خطأها بالطريقة التي ترتضيها هذه الأخيرة؛ و هي الطريقة الميتافيزيقية. أو أن عليها أن تخضع للمنهج الميتافيزيقي و تقبل الاعتراف به في عملها، على الأقل في ذلك الجانب.. جانب إثبات بساطة العقل أو تركبه.



هذه هي الملامح العامة لهذه المدرسة مع نقد طفيف. و قد اتضح كونها مستسلمة للطابع التجريبي.

ثانيا: المدرسة الوظيفية:

تتأثر هذه المدرسة – و مؤسسها هو *جون ديوي*[1]- تأثرا مباشرا بنظرية النشوء و الارتقاء، التي وضع أسسها العالم البيولوجي *داروين*. لقد درس *داروين* الخصائص التي تميز الكائنات الحية بعضها عن البعض الآخر، و لاحظ بصورة خاصة أن تلك الخصائص، و إن بدت لنا ظاهرا متمايزة شديدة الافتراق، و لكن يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر. و بعبارة أخرى إن الصفات و الخصائص الجسمية التي نوعت الكائنات الحية هذا التنويع المتشعب الزاخر في الطبيعة، يمكن تأصيلها بأصول متقاربة. بل و أكثر من ذلك؛ يمكن ممارسة نفس العملية على تلك الأصول المتقاربة و إرجاعها إلى أصول أكثر تقاربا، حتى نصل في النهاية

---

[1] أنظر **المعجم الموسوعي في علم النفس** ج٦ ص٢٧٥٣: الوثيقة الأولى في هذا الدرب هي المقال الذي نشره *جون ديوي* (مفهوم القوس المنعكس في علم النفس).

إلى أصل واحد تشترك فيه جميع الكائنات الحية على اختلاف أصنافها و أنواعها.

و السؤال هو: ما الذي يمكن استنتاجه من ذلك؟

الجواب الذي قدمه *دارون* يتلخص بـ: إن هنالك نسبا وراثيا بين جميع أنواع الكائنات الحية. أي إن هذه الأنواع يرجع بعضها إلى البعض بالنسب؛ فالطيور مثلا ترجع إلى الزواحف، و الزواحف ترجع إلى البرمائيات، و البرمائيات ترجع إلى الحيوانات المائية.. و هكذا.

يفترض العلماء – بموجب هذه النظرية – أن فجر ظهور الحياة قد حدث منذ عصور سحيقة على ساحل البحر، متمثلا بخلية بدائية هي أبسط مظاهر الحياة على الإطلاق، و كانت المسامات الرملية عاملا مربيا لنشوئها. و إن سائر مظاهر الحياة قد نشأت من تطور هذا الكائن البدائي على مدى العصور.

و الآن فلنتساءل: ما هو المعيار الحاكم في هذا التطور؟

الجواب الذي يقدمه *دارون*: إن المعيار لتطور الكائنات الحية و ارتقائها، هو مدى موائمة و توافق صفاتها و مزاياها، للبيئة التي

تعيش فيها؛ فكلما كانت المزايا التي يتمتع بها الكائن الحي مؤهلة له لكي يصمد أمام الظروف البيئية التي يعيش فيها، و مقوية له في كفاحه مع الطبيعة تقوية كافية، كان ذلك مؤشرا للياقة الكائن للبقاء. و حيث أن البيئة ليست ثابتة بل هي في حركة و تطور، كان محتما على الكائن الحي أن يطور قابلياته و صفاته معها، و إن مدى ما يحرزه النوع من نجاح في هذه العملية هو مؤشر بقائه أو انقراضه. و بعبارة مختصرة: البقاء للأصلح.

و هكذا يختصر *داروين* مسيرة الحياة التكاملية.

و يبدو أن الاكتشافات التي يقوم بها علماء الإحاثة تعزز موقف هذه النظرية جدا؛ فكثير من المتحجرات العائدة إلى كائنات منقرضة، كانت صالحة لردم الفجوات و تقريب الصفات بين خصائص الأنواع. على سبيل المثال، عندما عثروا على الطير البدائي المنقرض المسمى (الأركيوبتركس) — الذي عاش قبل ١٤٠ مليون سنة — و درسوا خصائصه، وجدوا فيه ما يصلح لأن يكون الحلقة المفقودة الرابطة بين الزواحف و الطيور[١].

---

[١] أنظر **الديناصورات** ص٤٩.

بل أكثر من ذلك: أجرى العلماء محاولات مختبرية لتطوير بعض الأشكال البدائية للحياة، و قد خرجوا بنتائج طيبة؛ فإنه يمكن تهجين أو تطوير بعض الفيروسات مثلا. و بالتالي يمكن القول بأن نفس العملية تحصل في باقي الأنواع و لكن بشكل أكثر تعقيدا.

و على صعيد السيكولوجيا، أجرى *ثورندايك* دراسات، استنتج منها ما مفاده أن جميع الفقريات تظهر نشاطا عقليا متماثلا، من حيث الأساس و الأسلوب، و لم يجد فروقا ذات أهمية، في الأسلوب الذي تتعلم فيه الزواحف و الطيور و الثدييات، على سبيل المثال، حلول المشاكل. و الفرق بين السمكة و القرد مثلا كان كميا أكثر منه نوعيا: استطاع القرد أن يوجد علاقات أكثر تعقيدا، بسرعة أكبر، و أن يتذكرها بسرعة أكثر من السمكة[1].

هذا كله يعزز ملاحظات *داروين*.

نقد نتائج داروين:

و قبل أن نبين كيفية تأثير هذه النظرية على المدرسة الوظيفية، فلنتأمل قليلا فيها؛ و ذلك أن تأثيرها لم يقتصر على هذه المدرسة،

[1] مبادئ علم النفس ٣٥.

بل طال علم النفس الحديث بأسره.

فهل أصاب *داروين* أم أخطأ؟

الجواب: مما لا ريب فيه أن ملاحظات *داروين* دقيقة جدا و في محلها؛ فإن خصائص الأنواع يمكن إرجاعها إلى أصول موحدة. بل و أكثر من ذلك؛ إن عالم الطبيعة الذي نعيش فيه يمكن إرجاعه إلى أصل واحد: و هو الحركة؛ فكما هو معروف في الفيزياء الذرية: إن عالم المادة بأسره إنما هو تكثفات من الطاقة الاهتزازية البالغة الدقة.

و لكن كون *داروين* قد أصاب في الملاحظة، لا يعني أنه قد أصاب في الاستنتاج القائم على تلك الملاحظة. و إننا نتساءل: ماذا يحدث الآن، و لماذا لا نشاهد هذه القفزات التطورية تحصل مجددا في الطبيعة، بالرغم من أن البيئة لم تزل تتطور، سيما و قد أضفى الإنسان بصمته عليها؟ لماذا لا نشاهد حيوانا جديدا يولد أكثر تطورا من أبويه، بل يبلغ من التطور درجة متمايزة تجعله الأب الأول لنوع جديد، لمَ لم يحصل ذلك بالرغم من تعاظم جهود العلماء؟

ثم لماذا لم يشمل التطور جميع أفراد النوع؛ فإننا نرى الإنسان و القرد يعيشان الآن في فترة زمنية واحدة و ظروف بيئية واحدة؟ أليس الإنسان متطورا من القرد؟ فلماذا كان تأثير العامل التطوري مقتصرا على بعض الأفراد دون البعض الآخر، رغم كونه واحدا محيطا بالفئتين، و هو البيئة؟

ينقض على هذه النظرية بمثل هذا و غيره، الأمر الذي يحتم علينا الجزم بأن *داروين* و إن أصاب في الملاحظة، و لكنه لم يكن مصيبا في الاستنتاج.

فالملاحظة التي قام بها قادته إلى اكتشاف وجود النقاط المشتركة بين الأنواع، و بدرجة عظيمة ملفتة للنظر العلمي الدقيق، و إن لم تتنبه إليها النظرة السطحية الساذجة.

و الاستنتاج الذي وضعه، هو وجود النسب الوراثي بين تلك الأنواع؛ إذ أن المتعارف بيولوجيا أن تشابه الصفات دليل الانتساب الوراثي.



و لكن الذي لم ينتبه إليه *داروين*، أن هذه القاعدة يمكن تطبيقها في الأحياء بعد أن وجدت. فهذا ما تملكه هذه القاعدة من قيمة، لأنها قد استنتجت من ملاحظة الكائنات الحية بعد إذ وجدت.

أما بالنسبة للحديث في أثناء ظهور النوع في الطبيعة، فنحن لم نكن موجودين لنحدد هل أن هذا النوع الجديد يمت بعلاقة نسب لنوع آخر و ورث منه جملة من صفاته، أم لا؟

إضافة إلى أن ما نعهده من كون تشابه الصفات دليل الانتساب الوراثي، هو كون ذلك في ضمن النوع الواحد. فبعيدا عن جو النظريات و الفرضيات، في الواقع الملموس، لا يقع هذا إلا في ضمن أفراد النوع الواحد، أما أن يرث نوع من آخر، فلم نجد له نظيرا في الطبيعة، إلا في رؤوس العلماء.

فاستنتاج *داروين* لم يكن صحيحا.

إن أسس الاستنتاج الصحيح هي أن نقوم بدراسة الملاحظات التي جمعناها، و نضع الفرضيات الملائمة لها، ثم نجري عمليات الاستقصاء، و نستبعد كل فرضية لا تلاقي درجة منطقية من القبول. و نحن هنا قد أتممنا عمل *داروين* إذن بما استفيد من كلام

فلاسفة الإسلام[1]. و إلا فأساس النظرية يعتمد بدرجة كبيرة على الحدس و التخمين. و كما أنه كانت حركة الشمس في البزوغ و المغيب، سببا للتخمين بثبات الأرض، و دوران الشمس حولها، سابقا، نجد ملاحظات *داروين* كانت السبب في هذه النتائج، و الحال أن ليس في حججها من المتانة العلمية و رصانة الاستنتاج بأكثر مما كان لتلك، إلا بتدعيم ملاحظات *داروين* بملاحظات أخرى جديدة، مثل اكتشافات علماء الإحاثة أو دراسات *ثورندايك*. و إكثار الملاحظات لا يجدي نفعا في إثبات صحة الاستنتاج، طالما أن ذلك الاستنتاج قد حصل بشكل اشتباهي، و بني على أسس واهية.

أما بالنسبة إلى نتائج العلماء في المختبر حول تهجين الفيروسات، فهي ليست مسوغة لدعم النظرية؛ فإنه يمكن مثلا أن تبلغ التكنولوجيا مرحلة متطورة، لإنجاح عملية زرع عين الصقر مثلا، في رأس الإنسان، فإن ذلك يعطينا نتيجة أطور من الإنسان العادي، و هو إنسان له حدة نظر الصقر، و لكن هذا ليس معناه أن

[1] أنظر مثلا **الميزان في تفسير القرآن** ج١٦ ص٢٦٤.

مثل تلك الأمور تحدث في الطبيعة، بحيث يوجد مثل هـذا الإنسـان بصورة طبيعية، و بتأثير البيئة كما تفترض النظرية.

إذن إن مسألة كون التشابه بين الأنواع كبير جـدا، و يعطـي قناعـة بوحدة الأساس، لا يدل على علاقة نسب و تـوارث بينهـا. إن ذلـك في أحسن حالاته لا يدل، إلا على وحدة الصانع لا أكثر: سواء أقلنا بأن ذلك الصانع هو الطبيعة أو الله أو أي شيء آخـر. فـإن ملاحظتنـا مثلا لوحدة الخصائص العامة، التي تربط بـين مسـرحية (هاملـت) و مسرحية (العاصفة)، لا يوصلنا إلى أن الجـد البعيـد لـ(العاصفة) هـو (هاملت)، و أن (هاملت) قد تطور و تكامل، حتى تحول من مأسـاة مرعبـة مليئـة بالغضـب و الكراهيـة و سـفك الـدماء، إلـى كوميـديا مشرقة مفعمة بالحب و العواطف النبيلة[1]. إن غايـة مـا يوصـلنا بحثنـا في تلك الخصائص هو أن شاعرا واحدا —شكسبير- قـد سـطر كـلا المسرحيتين.

[1] كما لا يوصلنا إلى أن (هاملت) كان بالأصل مجرد خربشات فارغة لا معنى لهـا على الورق، قـد تطـورت و تكاملـت، حتـى صـارت أعظـم مسـرحية فـي الأدب الإنكليزي.

هذا نقد لنظرية النشوء و الارتقاء لـ *دارون*[1]. و مما يؤسف له أن علم النفس الحديث، بكل ما وصل إليه من نتائج خلاقة، يعتمد اعتمادا كبيرا على هذه النظرية، بالرغم من كل هذه الثغرات الموجودة فيها. و هذه واحدة من الأسباب المهمة، التي تحدو بنا للالتفات بكون علم النفس بأسره بحاجة إلى إعادة صياغة.

نظرية النشوء و إثبات الصانع الحكيم:

و من الغريب حقا ما فعلته بعض التيارات، من اتخاذ هذه النظرية، دليلا على عدم وجود الله تعالى. و هذا من أغرب الاستدلالات؛ والنظرية نفسها ساكتة عن ذلك، إنما هي نظرية بيولوجية و لا شأن لها بالأبحاث اللاهوتية. و حتى لو تنزلنا جدلا و فرضنا وجود علاقة النسب بين الأنواع، و أن الحياة بأسرها انبثقت

[1] نلاحظ أن الشطط عند *دارون* قد بلغ أمدا بعيدا، في كتابه **التعبير عن الانفعالات عند الإنسان و الحيوان**؛ فمسائل مثل (التكشير عن الأسنان عند الغضب و العراك) و ملاحظة وجودها عند كل من الإنسان و الحيوان، قادت *دارون* إلى استنتاج أن ذلك من رواسب الماضي الحيواني للإنسان، و التي لم تعد تؤدي وظيفتها الآن كمركب من مركبات السلوك/ أنظر **علم النفس في القرن العشرين** ج١ص٦٠.

فـي البدايـة علـى شـكل خليـة بسـيطة، و هـي الأب الأول الـذي انحدرت منه سـائر الكائنـات الحيـة، فهـذا لا يتعـارض مـع إمكانيـة وجود الصانع الحكيم و القوى الغيبية المـدبرة و المعتنيـة بـأمر هـذا التطور، الساهرة على تمامه كما يجـب. ينقـل أن *داروين* نفسـه لـم يكن ملحدا. فهذا من أغرب الاستدلال!

نقد المدرسة الوظيفية

فالمدرسة الوظيفية إذن تتأثر تأثرا مباشـرا بهـذه النظريـة، و تضـع دعائمها على هذه الأسس. و هـذا أول مـا يتوجـه عليهـا مـن نقـد. و يتلخص تأثرها فـي أن هـذه النظريـة، توضـح أثـر البيئـة فـي تطـور الكـائن الحـي، و بمـا أن الإنسـان يمثـل أرقـى مظـاهر التطـور البيولـوجي، و بمـا أن سـر تفوقـه هـو الحيـاة العقليـة التـي يحياهـا، فيتوجب إذن توجيه البحث في هذا الجانب، و دراسة قيمـة الخبـرة العقلية في توافق الفرد مع بيئته[1].

[1] مبادئ علم النفس ص٧٧.

في الحقيقة — و بغض النظر عن نتائج *داروين* المرتبطة بالقفزات النوعية — إنه يمكن تطبيق ملاحظات نظرية الارتقاء، حول توافق الكائن الحي مع بيئته، أبهى تطبيق، مع الإنسان. و بالتحديد مع الحياة العقلية لديه. و ما المثل السائر (الحاجة أم الاختراع) إلا مصداق للشواهد المؤكدة لهذا الواقع الموضوعي. فإن لكفاح الإنسان مع بيئته الأثر الجوهري في تشكيل نفسه و نمو خبراته، و له الأثر البالغ أيضا في بلورة مشاعره، عواطفه، مخاوفه.. و سائر ما يرتبط بإدراكاته. و لا غنى للإنسانية المفكرة عن الخوض في هذا الحقل المعرفي الهام و المجدي.

و لكن اعتراضنا يدور حول قصر علم النفس بأسره على هذا الجانب بالذات، أو عده الجانب الأساسي؛ فما يدري الوظيفيون فيما لو كان هنالك جانب ذاتي للنفس الإنسانية، لا يمكن للبيئة التأثير عليه، بل هو محكوم من قبل النفس فقط؟ و لعله يشغل حيزا من النفس يفوق الجوانب الأخرى، و بالتالي من حقه أن تكون الصدارة و الأولوية له، في البحث و تفسير ظواهر السلوك؟ فالمدرسة الوظيفية لا يمكن أن تزعم لأبحاثها قيمة ما لم تبرهن بالمرتبة الأولى على انتفاء تلك الاحتمالات. و في الحقيقة فإن

الوظيفيين لم ينفوا الجانب الذاتي للنفس البشرية. نظر التركيبيون إلى الإنسان بوصفه مكونا من مجموع حالات عقلية، لكن المدرسة الوظيفية قالت بأن الإنسان هو الكل المكون من الحالات العقلية، بالإضافة إلى أعمال الفعل و رد الفعل الدائرة بينه و بين بيئته. المشكلة أنهم لم يقدموا شيئا يذكر بالنسبة للشق الأول، قياسا بما قدموه على مستوى الأثر البيئي و توافق الفرد معه.

أما بالنسبة للمنهج الذي اتبعته هذه المدرسة في أبحاثها: فهي لم ترتض الاكتفاء بالاستبطان وحده كما فعل التركيبيون، و تقدمت خطوة نحو الملاحظة الموضوعية.

من الواضح إذن خضوع هذه المدرسة لهيمنة الطابع التجريبي.

ثالثا: التحليل النفسي:

من أبرز رواد هذه المدرسة *سيجموند فرويد*[١]. إن هدف هذه المدرسة الأساسي هو دراسة الاختلالات العقلية. و قد صبت

---

[١] قد وصلت أفكار *فرويد* و اسمه إلى درجة من الألفة لدى عامة الناس تجعلهم يعتقدون في بعض الأحيان أن علم النفس معادل لنظرية التحليل النفسي/ **مدخل علم النفس** ص٤١.

اهتمامها بالدرجة الأساس على اللاشعور. يقول *فرويد*: إن القسم الأعظم من شخصية الإنسان مطمور في اللاشعور، و قدم تشبيهه الشهير للظواهر العقلية، بكونها كالجبل الجليدي العائم على سطح المحيط؛ حيث يكون القسم الأعظم منه مختفيا تحت الماء[1].

في الواقع لقد سبق الفلاسفة الإسلاميون *فرويد*، في البحث في اللاشعور، و لكنهم اتخذوا المنهج العقلي و المعطيات الفلسفية في ذلك. و قالوا بأن توجه الفرد إلى نفسه يكون ضعيفا لانشغاله بتدبير البدن و العالم الخارجي، و بالتالي فإن القسم الأعظم منها يكون غائبا عن إدراكه. و هذا من نتيجته أن يغفل الإنسان عن القوى الباطنية الخلاقة المتوفرة عنده، بل هو يجهل وجودها. و من ثم لو قدر له أن يفصل نفسه عن بدنه، فسيكون ملتفتا بالكامل إلى تلك النفس.

- و هذه الأبحاث رهن بالفصل الثاني من هذا الكتاب، و هو الفصل الباحث في كنه النفس و ما يتعلق بها، و لكن الاستطراد

[1] أنظر عرض لأفكار *فرويد* مع مدرسة التحليل النفسي في **مدخل علم النفس** ص٥٨٣ ، **مدارس علم النفس المتعاصرة** ص٢٢٥ و ما بعدها، و في هذا الأخير ما يلقي الضوء على كثير من أوجه الشطط في أفكار *فرويد*.

جاء لشيء من الأهمية، في تقديم تعريف بالخطوط العامة للمدرسة، قبل بيان منهجها-.

و تجدر الإشارة أنهم ركزوا على أبعاد النفس المجهولة، و على إمكانياتها المخفية، في حين ركز *فرويد* على بحث الأسباب البعيدة للانحرافات العصبية، و المستكنة في اللاشعور.

تتخذ هذه المدرسة المنهج العيادي[1] في بحثها: أي بواسطة الدراسة الواسعة للحالات الشخصية، التي يمكن الحصول عليها في مختلف الأندية، بدءا بالعيادات و المستشفيات، و حتى السجون و الإصلاحيات بل حتى المدارس و المصانع و ما شابه. و يتم التركيز على الاختلالات العصبية و إجراء الاختبارات العقلية، و محاولة التشخيص و العلاج، و ما إلى ذلك.

الطابع التجريبي سائد كما هو واضح.

[1] أنظر المنهج العيادي في **مدخل إلى ميادين علم النفس و مناهجه** ص٣٧-٤٧.

رابعا: مدرسة الصيغة (الجشطالت)

تجدر الإشارة بأن مدارس علم النفس الحديث تنقسم إلى تيارين رئيسيين: التيار ألارتباطي و التيار الشكلي المتمثل بمدرسة الجشطالت. يعتقد الارتباطيون بإمكانية تحليل العقل إلى مجموعة من الخبرات حسية المنشأ ترتبط فيما بينها بشكل ميكانيكي، و بأن حقيقة السلوك هي في الحقيقة نوع من الفعل و رد الفعل، القائم بين الإنسان و بيئته، أو بتعبيرهم (تنبيه و استجابة). فإن العالم الخارجي يؤثر على الإنسان بتنبيه معين، و تقابل النفس هذا التنبيه باستجابة، و ذلك بشكل ميكانيكي بحت. و إن السلوك ما هو في الحقيقة إلا ذلك الكم الهائل الغزير من مجموع الاستجابات المقابلة للتنبيهات. و من ثم تكون دراسته بواسطة تحليله إلى مجموع تلك الوحدات ثم استكشاف كل وحدة بحد ذاتها[1].

أما مدرسة (الجشطالت) – أسسها *فرتيمر*[2]- فهم يرفضون هذا الكلام، و يؤكدون بأن تجزئة السلوك و تفتيته إلى وحدات ميكانيكية قد يعني إفساد الظاهرة السلوكية، و بالتالي استحالة إقامة

[1] أنظر نقد ذلك في **فلسفتنا** ص٣٣٩ و ما بعدها. و انظر نفس المصدر ص٣٢٦ و ما بعدها.

[2] **المدخل إلى علم النفس العام** ص٩١.

الدراسة الصحيحة عليها. و بدلا من ذلك يتوجب أخذ السلوك بأسره ككل تام غير مجزأ. فما يعنون به من السلوك هو الشكل الكلي الكامل له، باعتباره ظاهرة كاملة معقدة تصدر عن ذات معينة، و تهدف إلى غرض خاص، و تحدث داخل بيئة محددة[1]. و تقيم هذه المدرسة التجارب على خطأ تفسير السلوك بمجموعة من الاستجابات الانعكاسية، و ترى للعقل بحد ذاته دورا إيجابيا فعالا، لا يقتصر على تجميع الخبرات الحسية أو مقابلة المنبهات بالاستجابة. و الجشطالتيون يرجعون جميع المدارس إلى النظرة الارتباطية القديمة، و يعارضونها على هذا الأساس.

و من هنا فإن لهذه المدرسة تقدما علميا يتجاوز كل الاشكاليات المثارة على مدارس التيار الارتباطي. باستثناء نقطة واحدة: و هي إيمانها بالسلوك فقط موضوعا لعلم النفس. صحيح أن علماءها يختلفون مع السلوكيين في نقطة هامة: و هي رفضهم للدراسة التجزيئية للسلوك، و لكن سواء أخذنا السلوك كتلة كلية متماسكة أم مجموعة من الوحدات الجزئية، فمن الخطأ اعتباره الموضوع

[1] مبادئ علم النفس ص٨٨

الأساسي، و اعتبار النفس المنشئة و المصدرة لذلك السلوك، عارضا ذاتيا له.

على أي حال يسيطر الطابع التجريبي على مناهجها، أسوة بباقي المدارس السيكولوجية الحديثة.

خارج المدارس:

يشكل العلماء، خارج تلك المدارس، أغلبية كبيرة من علم النفس المعاصر. و لكنهم – عموما – متمسكين بالمنهج التجريبي و الأسس التي وضعها فونت، مع طرح الفلسفة جانبا و اعتبارها دخيل أو طفيلي على الأبحاث السيكولوجية، إذا ما أطلت عليها.

الاعتراف بعلم النفس الفلسفي:

بعد هذه الجولة السريعة على مدارس علم النفس الحديث المهمة[1]، لعل سائلا يسأل: هل هنالك مدرسة أخرى، هي محل

[1] لم نتناول السلوكية لأننا تطرقنا إليها آنفا، كما لم نتناول مدرسة القصد، و هي – بالمعنى الواسع – تشمل مذهب التحليل النفسي و الجشطالت – أنظر **مدارس**

قبول الأوساط في علم النفس الحديث، لها من الملامح و الصفات، ما يمكننا أن نسميها مثلا (المدرسة الفلسفية) أو (مدرسة فلسفة علم النفس)؟

ذلك أننا لاحظنا بأن الطابع العام لهذه المدارس هو المنهج التجريبي. إنها لم تعتن بالجوانب التي لا يمكن للتجربة أن تطالها، مع أن هذه الجوانب تتداخل في الجوانب التي تتناولها بالبحث و الدراسة. إن مناطق التقاطع بين الجوانب التجريبية مع الجوانب اللاتجريبية ستكون – و الحال هذه – فجوات في البنيان النظري لكل مدرسة من هذه المدارس.

و عليه لا بد لكل واحدة منها – لسد هذه الثغرات – إما أن تترك المنهج التجريبي بصورة جزئية، و تستعين بالبحث الفلسفي، و لفترات كافية لردم تلك الفجوات..

أو عليها الاعتماد على منظومة كاملة في علم النفس، يتم البحث فيها في كل الجوانب النظرية و الفلسفية بالطرق الملائمة، و أخذ

علم النفس المتعاصرة ص٢٨٧، كما يبدو أن لا تعارض بينها و بين الوظيفية، أنظر **فلسفتنا** ص٣٤٣- ٣٤٤.

المعطيات منها كمسلمات، تقع على عاتقها مسؤوليتها القانونية و صحتها.

و لكن الغريب أن أي واحد من الطريقين لم يتم اللجوء إليه بالشكل المطلوب، و بدلا من ذلك، نجد السيكولوجيين يتجاهلون تلك الفجوات و الثغرات في بنائهم النظري، أو يحاولون توجيهها بصورة تجريبية، و ينظرون بعين الاحتقار إلى النتائج المعتمدة على المنهج النظري البحت، معتبرين أن أعظم انتصارات علم النفس قد تحققت، في اليوم الذي أعلن انفصاله عن الفلسفة، و نبذه التام لها و إشهار العقوق في وجهها.

يقول *ودورث* عن علم النفس بأنه: أصبح له الحق – بعد جهاد عنيف – في أن يكون غير فلسفي و لنا بعد هذا أن نسهر أبدا لكي نبقى على حريتنا. فلكل سيكولوجي بمفرده حريته الفردية - بطبيعة الحال- في أن يطبق سيكولوجياه على المشكلات الفلسفية. فليس ثمة ما يمنع الواحد منا – مثله مثل الواحد من إخواننا في العلوم الأخرى – من أن يشعر في حرية أن ينطلق طائرا بين الحين و الحين في ميدان النظر... إلا أننا يجب أن نعزل تأملنا النظري عن

علمنا المنظم كسيكولوجيين، و ألا نهيب خصوصا بإخواننا من علماء النفس أن يشتركوا في مغامراتنا الخارجية[1].

و يختم كتابه بالخوف من عودة الفلسفة إلى تسلطها القديم بعلم النفس[2]. و هو ينقل عن *واطسون* رأيه بأن علم النفس كاد يظل جماعة جدل و مناظرة و ليس علما حتى زال الاستبطان[3] و البحث النظري.

هذا هو موقف سيكولوجيوا اليوم. و هم مخطئون في ذلك؛ إذ شاءوا أم أبو هم في حاجة إلى الفلسفة.

لا نريد هنا أن نقلل من شأن الفتوحات الباهرة التي قدمها علم النفس التجريبي، و لكننا نسأل: لماذا وجد أن من حقه إقصاء الجانب الفلسفي و النظري المجرد من علم النفس، و الاستئثار به كله؟ فإن كل ما قدمه من نظريات، لا تتعدى دراسة العينات الشخصية الجزئية. و هنالك عوائق عنيدة في التجارب المختبرية،

---

[1] **مدارس علم النفس المتعاصرة** ص٣٠٤.

[2] نفس المصدر ص٣٢٦.

[3] نفس المصدر ص١١٦.

من ناحية علم النفس خاصة. تتجلى هذه العوائق بالصعوبة البالغة في إجراء الاختبارات اللازمة على البشر، لا سيما تلك الاختبارات المطلوبة في تعيين التأثير الفسلجي للدماغ على التفكير و السلوك. الأمر الذي اضطر الباحثين للجوء إلى الفئران و غيرها من الحيوانات، و الاتكال على وجود التشابه الفسلجي بينها و بين الكائنات البشرية، في معظم استنتاجاتهم الرنانة.

و هنالك إشكال آخر يعترف به السيكولوجيون التجريبيون أنفسهم: فحتى لو فرضنا إخضاع عدد كاف من البشر للاختبارات اللازمة – كما ينقل أن الطب في زمن *جالينوس*، قد تعارف فيه إجراء الدراسة التطبيقية للتشريح، على أجساد المجرمين، و هم أحياء – فمن المستحيل في حدود الطاقة البشرية، السيطرة على كل المتغيرات المتعلقة بالعينة الواحدة. فحتى لو سيطرنا على العمر و شكل البنية و العرق و الجنس.. و غير ذلك من المتغيرات الظاهرية لكل عينة، فكيف بالإمكان السيطرة على الظروف النفسية و التأثيرات الوراثية؟ و كيف يمكن السيطرة على تأريخ كل عينة، بحيث تعيش العينات جميعا في بيئة واحدة و ظروف واحدة، لغاية إجراء الاختبار؟ فإن أي نتيجة قد نظفر بها يمكن أن لا تكون بفعل

العوامل التي شاهدناها في المختبر، أو التـي شخصـناها فـي دراسـتنا للحالة، كما نجزم فرحين، بل ربما بسبب حادثة تافهة قـد صـادفتها العينة المبحوثة في طفولتهـا البعيـدة، و لكنهـا اسـتقرت عنـدها فـي اللاشعور، و كان لها تأثيرا بالغا و أساسـيا فـي كـل كيانهـا، دون أن تعرف هي نفسها ذلك!

إذن هذا هو الجدار المنطقي الهائل الذي يقـف بـين علـم الـنفس التجريبي و التعدي عن طور الحدس و التخمين؛ فإذا كان يريـد أن يحتفـل بتماميـة كـل إنجازاتـه و ينـام قريـر العـين بمـا حقـق مـن فتوحات، فلا محيص من أن يركن قبلها إلـى العلـوم العقليـة، لكـي تثبت له الأسس المنطقيـة للاسـتقراء بصـورة عامـة، و لعلـم الـنفس التجريبي بكل حقوله و فروعه بصورة خاصة. و بدون ذلك فإنه لـن يحصـل علـى نتـائج قاطعـة. هـذا أقـل تقـدير لاحتياجـه للفلسـفة و المعلومات النظرية المجردة.

و إلا فإن حال السيكولوجيا التجريبية لن يكون أفضـل مـن رجـل التقى صدفة — في الطريق إلى العمـل — بأحـد أقربائـه، فلمـا وصـل إلى مقر عمله، احترقت بضاعته، فيربط هذه المصيبة بذلك اللقاء. و عندما يخاطبه العقلاء قائلين: ما هـذا الكـلام و كيـف كـان لقـاؤك

بفلان سببا لاحتراق البضاعة؟ يبادر بالجواب: إنني كلما التقيه تحدث مصيبة، فلقاءه إذن سبب مصائبي.

إن ما يقدمه من استدلال، مبني على أن التتالي و التقارن بين حادثتين، دليل على وجود علاقة السببية بينهما. و هذا غير صحيح دائما؛ فإذا استثنينا الصدفة العرفية، فإن التقارن و التتابع بين حادثتين، مثلما أنه مبرر للاحتمال بوجود علاقة السببية بينهما، كذلك هو مبرر لاحتمال لا يقل درجة عنه؛ و هو أن كلا الحادثتين نتيجتين لسبب واحد مجهول.

فلربما كان القريب المشؤوم لصاحبنا المنكود امرأة فائقة الجمال، يسبب اللقاء بها البلبلة و التشويش لتفكيره و يروح للعمل مذهولا، فيبدر منه الإهمال المؤدي إلى الحريق – أي أن اللقاء هو سبب للحريق – و لربما كان فلان جاسوسا يتجسس على صاحبنا لمصلحة عدو، يبعثه ذلك العدو إليه يراقبه طيلة فترات تحضير الدسائس و إشعال الحرائق – أي: يقف خلف كلا من اللقاء و الحريق سبب واحد مجهول – و ربما لم يكن هذا و ذاك، بل اتفق عرضا حصول الحادثتين في زمان واحد – أي صدفة عرفية – إن التجربة بحد ذاتها لا تكفي لترجيح أحد هذه الاحتمالات على سبيل القطع، ما لم نمدها بالرصيد المنطقي النظري.

و إذا أردنا أن نكون منصفين، فإننا سننظر آنذاك بعين الحنو و الرأفة إلى هذه النفس المسكينة، التي باتت ضحية النزاع بين المنهجين: منهج علم النفس التجريبي الذي يصر على المختبرات و النتائج المأخوذة من الحس، و المنهج الفلسفي البحت الذي يكتفي بالطرق العقلية المجردة في دراستها. و لكن قد توضح بما مر من كلام، أن أيا من الحقلين لا يحق له الاستئثار بالنفس موضوعا له.

في الواقع إن عملية الإقصاء هذه للأبحاث المجردة ليس لها أي أساس مشروع؛ بل سببها مجرد رغبة شخصية لعلماء النفس، في أن يتميز اختصاصهم عن الفلسفة، و يتسم بالتفرد و التشخص أسوة بباقي العلوم - و كان الأولى بهم معالجة هذا على أنه عقدة نفسية - فلما وجدوا اتجاه الطبيعيات مثلا إلى ذلك التخصص، قد تحقق بالاعتماد الكلي على الدراسة الموضوعية، طبقوا ذلك على علم النفس. خصوصا و أن الطبيعيات، عندما كانت أسيرة الفلسفة، لم تقدم كثيرا من النتائج المرضية، كما تفعل الآن إذ تحررت.

قال *ثورندايك*: علم النفس يمكن أن يكون — على الأقل في جزء منه — في استقلال عن الاستبطان يشبه العلوم الطبيعية[١].

بل لعلهم لاحظوا أن أبحاث النفس سابقا كانت تدرس ضمن الطبيعيات، و الآن إذ تنصلت هذه عن الفلسفة، فلم لا تحتذي تلك بها؟

و لكن هذا قياس مع الفارق؛ فإن دراسة الطبيعيات تعتمد على الظواهر الطبيعية، أما دراسة أعماق الإنسان فهي إيغال في الغوامض غير المرئية، التي لا يمكن إدراك كنهها بالحس المجرد. و إذا ثبت لدينا أن للنفس تجردا عن أحكام المادة، فإن هذا سيوسع من نطاق بحث الفلسفة في علم النفس. و إن الخوض في هذا بحد ذاته يستدعي اللجوء للبحث الفلسفي.

إن هذا التميز و التشخص للسيكولوجيا، كعلم قائم بذاته و مستقل عن الفلسفة، يمكن أن يتحقق في الأروقة العلمية، دون الحاجة إلى إقصاء منهج الجهد النظري الفردي. إن العديد من العلوم قد حققت هذا التشخص لذاتها، دون الحاجة إلى نبذ المنهج

[١] **مدارس علم النفس المتعاصرة** ص١١٤ ناقلا عن **ذكاء الحيوان** لـ*ثورندايك*.

النظري. و الرياضيات لها هيبتها و استقلالها عن الفلسفة، و بنيانها الشامخ الجبار، مع أن الاعتماد الأساسي لها على المنهج الذي ترفضه السيكولوجيا اليوم. و الفيزياء تعتز بشدة بحقل (الفيزياء النظرية) و لا تعتبره عنصرا دخيلا عليها، بل جانبا مهما من جوانبها تتكئ عليه الكثير من أبحاثها. و هاك النظرية النسبية لـ*أينشتاين* فيها؛ إن *اينشتاين* انطلق من التأمل في بناء نظري بحت – هو هندسة *إقليدس* – و حاول التوفيق بين مبدأ النسبية مع قانون انتشار الضوء، و نجح في ذلك من خلال الاستعاضة عن نظرية تراكب السرعات بتحويلات *لورنتز* الرياضية. و إن أي شخص لديه فكرة عن هذا الكلام يعرف أنه جهد نظري بحت، و *اينشتاين* لم يستعمل، في ذلك الفتح الذي قلب الفيزياء رأسا على عقب، سوى الورقة و القلم.

فإذن يجب التخلي عن القول العنيد، و الناص بأن لا هوية يعتد بها للسيكولوجيا، ما لم تتحرر تماما من الأبحاث ذات الطابع الفلسفي. و في الحقيقة إن عمليات الإقصاء لهذه الأبحاث، تستمد شرعيتها أو لا شرعيتها من العلم نفسه؛ فإذا كانت طبيعة العلم ذات مساس شديد بالجزئية و الحس، فلها ذلك التحرر إلى حد ما، و

بالعكس، إذا كانت ذات طبيعة تتسم بالكلية، أو عدم الإحاطة و الشمول بالحس المجرد – كما هي طبيعة النفس البشرية – فللأبحاث النظرية الحق، في دراسة الأبعاد التي لا يطالها ذلك الحس المجرد، و على العلم الانحناء و التسليم تقديرا لذلك بما له من فضل في سد نواقصه، و اعتبار ذلك جزءا لا يتجزأ منه.

و يعترف *ودورث* بالغرابة التي تثيرها في نفسه، ظاهرة التمذهب و الانقسام إلى تيارات و مدارس، الموجودة في السيكولوجيا المعاصرة، و أنها غير موجودة في باقي العلوم الطبيعية الأخرى[1]. و من المؤكد أن هذه الظاهرة يمكن أن تعزى إلى طبيعة هذا العلم – علم النفس – اللصيقة بالفلسفة. و حيث أن من طبع الفلسفة الانشعاب إلى التيارات و المدارس، نجد هذا منعكسا فيه.

عودة إلى التعريف:

و بناءا على ما مر فإن التعريف الذي نرتضيه لعلم النفس هو: العلم الباحث في النفس و في كل ما يرتبط بها من حيث هي نفس.

[1] مدارس علم النفس المتعاصرة ص٣٢٢.

الفصل الثاني



الإلمام بحقيقة الذات

تحديد الذات:

في مقام الدخول إلى جو هذه الأبحاث، فلنسأل قبل كل شيء: ما هو الدليل على وجود نفس الإنسان؟ أي: ما هو الدليل على تحقق شيء في عالم الوجود، يتمتع بهوية معينة، بحيث أن من حقه أن يشير قائلا: (أنا)، قاصدا بذلك نفسه[1]؟

و بعبارة أخرى: هل إننا عندما نتحدث عن أنفسنا بتلك اللفظة – لفظة (أنا) – نشير إلى موجود حقيقي، له ثبوت و تحقق، غير ما نلمسه من مظهر خارجي و مادة طبيعية، أم أننا في الحقيقة نشير إلى اعتبار وهمي استقر فينا، بحسب العرف أو العادة أو غيرها، مبعثه ضرورة تشخيص و تمييز ذواتنا الفردية؛ كل ذات مفردة عن الذات الأخرى: فيشخص زيد مثلا نفسه، على أنه زيد، لا عمر و لا خالد؟ أي الحصة المعينة من العناصر المادية المتركبة، و المجموعة بشكل معين، غير باقي الحصص الأخرى[2]؟

[1] لا يخفى أن هذا السؤال ليس عن وجود واقع موضوعي خارج الذهن أم لا.

[2] السلوكية المتطرفة عند سكنر تعتبر الشخصية عبارة عن خيال أو وهم في جوهرها/ **مدخل علم النفس** ص٦٠٤.

إن الواقع الذي يفرض نفسه عند الجواب: هو أننا، عند التأمل في الأجسام المادية و دراستها، نلاحظ - كما لا ريب فيه - صدور آثار مختلفة عنها: فنلاحظ مثلا أجساما تحس و يتولد فيها الإحساس، و نلاحظ أجساما لها أن تنتقل و تتحرك بمختلف الانتقالات و الحركات، و نرى أجساما تتغذى على أجسام أخرى، و تجد في نفسها الميل لذلك التصرف، و نجد أجساما لها القدرة على التوالد؛ و إنشاء أجسام أخرى مثيلة لها، من المواد العنصرية التي تشكل العالم الجسماني الطبيعي. و باختصار: نجد آثارا كثيرة و متنوعة تصدر من تلك الأجسام، مما نعبر عنه (نشاطات حيوية)، فننعتها بأنها (أجسام حية).

و في المقابل نجد أجساما لا تصدر عنها مثل تلك الآثار، فإن الآثار الصادرة عنها تكون على وتيرة واحدة، و من غير إرادة، مثل قابلية الجريان للماء، فهي حركة روتينية لا تفصح عن إحساس و إرادة، كما هو الحال في التنفس مثلا.

و بديهي أن الفئة الأولى تعبر عن مرتبة تطورية أعلى في سلم الطبيعة، و أن تعبير هذا الرقي مستمد بالدرجة الأساس، من اختلاف الآثار، موضوع حديثنا. و السؤال هو: ما الشيء المميز

للفئة الأولى من الأجسام، لكي يكون لها أن تصدر هكذا آثار، و الذي تفقده الفئة الثانية؟

و قبل كل شيء: ما هو الجسم؟ من الناحية الفنية، فإن الجسم كما نعرفه، هو مادة أو مواد معينة، لها امتداد في الأبعاد الثلاثة.

فهل إن المادة هي ذلك الشيء المميز، و الذي كان له ذلك التأثير الهائل على تلك الأجسام؟ أم هل هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة؟

لا ريب أن كلا الأمرين متحققان في الأجسام الجامدة غير الحية، و لكن لم يكن منها تلك الآثار الحيوية المتطورة.

و لعل ما يميز الأجسام الحية عن الجمادات، ليس المادة، و لا الامتداد في الأبعاد الثلاثة، بل طريقة توزيع المادة و طريقة الامتداد في الأبعاد؟ فنحن نعرف مثلا أن الكربون و الماء يشكلان النسبة الأكبر في تركيب الجسم البشري، و هذان العنصران موجودان في التربة الأرضية، و لكن بأشكال و توزيعات تختلف تماما، عن الهندسة الدقيقة، التي تظافرا بموجبها، لإنشاء البدن الإنساني. فلعلها

إذن هي - طريقة التوزيع و الامتداد - السر في صدور الفعاليات الحيوية من الأجسام الحية.

و لكن الموافقة على هذا الرأي، توقعنا في خطأ منطقي نتسالم نحن، بصفتنا عقلاء، على رفضه: و هو أن فاقد الشيء يعطيه.

إن طريقتي التوزيع و الامتداد – منطقيا – مهما تماثلت أو تغايرت، تبسطت أو تعقدت، لا يمكن أن نحصل منها على خصائص و آثار تزيد على ما هو موجود أساسا في مجموع المواد الموزعة و الممتدة. فنحن مثلا عند مزج اللون الأبيض مع اللون الأسود، فإننا سنحصل على اللون الرمادي. و لكن التحليل الدقيق للون الرمادي، يعطي أنه مكون من نقاط بالغة الدقة و الصغر، قسم منها أسود بالكامل، و القسم الآخر أبيض بالكامل. فاللون الأبيض لم يقدم لنا عند مزجه، صفة لم تكن موجودة فيه قبل المزج، و كذا الأمر بالنسبة للون الأسود، بل إن مجموع صفاتهما، الكامنة أساسا فيهما، انتزعنا منه هذا الأثر.

و حتى التفاعل الكيميائي، فإنه لا يقدم لنا مركبات، لها من الخصائص ما لم يكن كامنا و موجودا، في العناصر المتفاعلة لإنتاجها. فإن التفاعل القائم بين الهيدروجين و الأوكسجين مثلا، و

المنتج للماء، إنما أعاد توزيع ذرات الغازين و غير البناء الذري لهما، فكان الناتج محتمَلا – بفتح الميم – في خصائص الأسس المكونة. و كان للماء مثلا أن يكون مادة تحتمل الحالات الثلاث – صلبة، سائلة أو غازية – كما كان كلا من الأوكسجين و الهيدروجين يحتملان. و الفرق أن الظروف التي تحتاجها كل حالة باتت تختلف، لا أصل وجود الحالات.

و الهيدروجين يشتعل. و معنى أنه يشتعل، هو أن له قابلية كبيرة على الاتحاد بالأوكسجين، محررا طاقة حرارية. و الماء لا قابلية فيه لذلك؛ لأن القابلية فيه خرجت من كونها مجرد قابلية، إلى الفعلية الحقيقية: و حصل على ما يكفيه من الأوكسجين، ضمن تركيبه الكيميائي. فالماء لا يزيد إذن بصفة وجودية على ما يحرزه العنصران المكونان له.

من هذا الكلام يتبين لنا أنه لا الامتداد الثلاثي الأبعاد للجسم، و لا مادته الطبيعية، السبب في صدور الآثار الحيوية من الأجسام الحية.

إذن لابد من وجود عنصر ثالث، أكثر تطورا من هذين العنصرين، يكون منشأ لتلك الآثار. و بتعبير آخر: يكون هو سر الحياة.

إنه النفس.

التطور الحيوي للأجسام:

إن التطور الذي طرأ على الأجسام الحية، و جعلها حية، ليس ناتجا من أن المادة قد نشطت نفسها، و أضفت على ذاتها، من ذاتها، شدة و فعالية، و ما زالت كذلك، حتى دبت فيها الحياة، و صدرت منها النشاطات الحيوية. كلا.. ليس الأمر كذلك؛ فإن فاقد الشيء لا يعطيه كما أسلفنا. و المادة العجماء فاقدة للحياة، فلا يمكن مهما تحركت و تصرفت، أن تبث الحياة في ذاتها من ذاتها.

إنه العامل الثالث: النفس. و لكن ما هو السبب الدخيل على المادة، بحيث يجعل ذلك العامل يقرر أن يتدخل، و يجعل الجسم حيا؟

الجواب الذي نحصل عليه بالملاحظة و الاستقراء، هو أن الأجسام تكتسب تلك القابلية – قابلية استمداد الحياة – بواسطة

حصول تغييرات كمية و كيفيـة فيهـا؛ فنـرى المـاء و الكربـون مـثلا ترابـا أرضـيا ميتـا تـارة، و نـراه تـارة أخـرى فـي توزيـع و شـوائب مختلفة، يكون كائنا حيا يتنفس و يتكاثر و يتغذى.

و لو أن معترضا قد قال لنا: ألـيس فاقـد الشـيء لا يعطيـه، فكيـف يجعل الجسم نفسه ذا قابلية، لاستمداد الحيـاة؟ كيـف يمـد الجسـم ذاته بتلك القابلية من ذاته الفاقدة لها؟

فإننا نقول له: هذا الإشـكال غيـر وارد؛ لأن هـذه القابليـة – قابليـة استمداد الحياة – ليست شيئا دخيلا و خارجا عن ذات المادة. فكما أن قطعة معدنية محدبة، لا طاقة لهـا باسـتيعاب و حفـظ مقـدار مـن الماء، تصبح قابلة لذلك، بمجرد تشكيلها و صيرورتها مقعـرة، كـذا الأمر بالنسبة إلى الجسـم الجامـد، عنـدما يتغيـر كيفـا و كمـا، لكـي تفعّله النفس، و تنشطه حيويا.

ذلك أن القابلية ليسـت شـدة وجوديـة، ليسـت زيـادة فـي حقيقـة الشيء، و لكنها إعداد للشيء، لكي يـتمكن مـن أخـذ الزيـادة، مـن منبعها الحاوي لها.

فهذا هو التطور الذي أصاب الأجسام الحية، فجعلها حية: تغييرها كمّا و كيفا، بشكل يجعلها قابلة لأخذ الحياة. فأول ما أخذت من آثار الحياة هو التغذية و النشوء و النماء و التكاثر. فترى سائلا تافها – نتاج اتحاد الحيمن بالبيضة – يأخذ بالانقسام متكثرا، منتهلا زيادة حجمية مما يمده الرحم من غذاء. وهو الطور النباتي للنفس الإنسانية؛ إذ لا حس و لا حركة مما يتمتع به الحيوان عادة، فهو بالنبات أشبه.

و إذا ازداد الجسم الحي تطورا، صار قابلا لصدور آثار أكثر تعقيدا: و هي الإحساس و الحركة، التي تمثل الحياة الحيوانية بصورة عامة. و هذا التطور يصيب الجسم البشري بادئ نشأته منذ بدء الإحساس فيه، و منذ الحركات الأولى لأعضائه، و هو سابح في سائل الرحم.

و ثالث ما يقبل من اشتداد، هو الإدراك و التعقل و التعلم، و هي أشد مراتب الحياة تطورا، كما نعرف.

فهذا هو التطور الذي أحيى أجساما لنا في الطبيعة؛ و هو أنها أعدت كيفا و كما لتكون لها قابلية أخذ الحياة، لا أنها خلقت الحياة من اللاحياة، فجعلت نفسها حية.

الخطأ العلمي في (فرنكشتاين):

هنالك رواية مشهورة في أدب الخيال العلمي الكلاسيكي، تدعى (فرنكشتاين). تتحدث الرواية عن طبيب عبقري يحاول اكتشاف سر الحياة، و بعد جهود مضنية ينجح في صناعة جسد بشري كامل، من تركيب قطع الغيار التي جمعها من المقابر. و بواسطة شرارة كهربائية يحيى ذلك البدن. غير أنه – على عكس ما شاء صانعه – يكون مسخا مرعبا. يثور هذا المسخ على الطبيب و يقلب حياته عاليها سافلا، قبل أن يقتله في النهاية.

و تقدم هذه الرواية أبعادا فلسفية كثيرة، مثل أن لا شيء مستحيل، و كل شيء يمكن نيله بالعلم. كما يمكن استشفاف بعد أخلاقي منها: الشخص الطاهر النقي يصنع مسخا، و لا يشكر ذلك المسخ ذلك له، بل يسعى لتدمير كل ما يمت إليه بصلة، و لا يتورع حتى عن قتله. كما هو حال الإنسان الجاحد المتسافل إلى الأرض، إذ يصل به التمرد و الطغيان درجة إنكار الخالق الذي كان سببا في حياته.

إن الإيحاء الذي يسير الطبيب، بطل الرواية، على نسقه، هو أنه قد نجح في خلق الحياة، و أن علاقته بذلك المسخ، هي علاقة الإله

بالمعبود أو الرب بالمربوب. و لكن من الطرح المقدم آنفا نعرف، أن هذا الخيال الروائي لن يرقى إلى الوجود الواقعي. فحتى لو تطورت التكنولوجيا لدرجة، حتى يصبح من الممكن أن نصنع البدن البشري بحذافيره، خلية خلية، إلى أن يستوي و يتنفس، بل و يفكر و يبدع، فإننا لن نفخر عندئذ، بأننا قد خلقنا الحياة. بل لن يكون دورنا أكثر من دور الرحم في ذلك، و إننا لم نزد آنذاك شيئا، إلا الاستعاضة، الاستعاضة عن الأدوات الطبيعية التي تعدّ المادة الجامدة لاستفاضة الحياة، بأدوات أخرى صناعية.

أما الحياة نفسها، فهي السر المغلق، و هي الموجود الخارق لإمكانياتنا مهما تطورت، و هي الكينونة المعجزة لعلومنا مهما ترقت.

تقويم الإسراف بقيمة الذكاء الصناعي:

و بهذا نعرف أن المحاولات الحثيثة في مجال صناعة الروبوت، و تحديدا تحت عنوان مفردة (الذكاء الصناعي)، و إن كانت من الناحية التقنية من أروع الإنجازات الإنسانية، و من الناحية العملية من أنفع المنتجات، و لكنها من الناحية الأخلاقية قد تركت بصمة ضارة و غير منسجمة مع الواقع الموضوعي.

يسعى العلماء في (الذكاء الصناعي) إلى صناعة آلات ذات فعل و سلوك يحاكي السلوك الإنساني. و هم يعتمدون في ذلك على التفسير الميكانيكي للسلوك. و قد عرفنا أن هذا التفسير يعتبر السلوك، مجموعة هائلة من حالات الفعل و رد الفعل – أو حالات التنبيه و الاستجابة – بين الإنسان و البيئة، أو الإنسان و نفسه و البيئة. يقول السيكولوجي كيو: هذه الآلة الإنسانية تسلك على نحو معين، لأن تأثير البيئة قد حدا بها أن تفعل ذلك[1]. فأصحاب هذه الرؤية في الذكاء الصناعي، متأثرون بالسيكولوجية السلوكية، سواء اعترفوا بذلك أم لا.

و على هذا الأساس صنعوا آلاتهم تلك، و زودوها بإلكترونيات دقيقة، مبرمجة بتفسيرات للمؤثرات الخارجية، و معَدة لمقابلة تلك المؤثرات باستجابات معينة. بل زادوا على ذلك بتطوير البرمجة الذاتية لها. و بعبارة أوضح: جعلوا فيها قابلية اكتساب الخبرة.

و كل هذا لا غبار عليه على الصعيد العلمي، بل يعد من أعظم الانجازات كما أسلفنا. إن اعتراضنا إنما ينصب على الجانب الأخلاقي من المسألة؛ فأولا: لا نقبل أن نفسر سلوك هذه الآلات،

[1] مدارس علم النفس المتعاصرة ص٢٨٦.

بأنه محاك للسلوك البشري؛ لسبب بسيط جدا و هو أن التفسير الميكانيكي للسلوك، تفسير لا يقوم على أساس علمي متين. و إذا لم تكف التجارب التي أقامتها مدرسة الجشطالت على ذلك، فلا يمكن تجاوز البراهين الفلسفية الموجودة في المقام، و المقوضة لذلك التفسير[1].

و ثانيا: إن النظرة المستقبلية للعلماء حيال هذا الإنجاز، هو أنهم في الخطوات الابتدائية نحو خلق الحياة، و إن أبحاثهم ستصل بهم في النهاية إلى إيجاد آلات ذات إرادة مستقلة. و بعد هذه المرحلة ستأتي مرحلة (السايبورغ)، و (السايبورغ) هو كائن حي نصفه آلة، و النصف الآخر مكون من نسيج عضوي. و يكلل هذا المضمار في النهاية بأعظم نتيجة؛ و هي خلق الحياة العضوية التامة صناعيا.

و لا حاجة لبسط التأثير الهدام لهذه الرؤى، على الفلسفات الدينية و الأخلاقية، المعترفة بوجود القوى الغيبية، المسيطرة على العالم، و المدبرة لكل أمره.

---

[1] أنظر **فلسفتنا** ص٣٣٨ و ما بعدها و قد جاء فيه: إن السلوكية في رأيها القائل بأن الأفكار استجابات شرطية تقضي على نفسها... بوصفها فكرة تخضع للتفسير السلوكي.

كما لا حاجة للإشارة إلى مقدار الغرور العلمي الذي تضخه في الإنسان، و الزيادة غير المحمودة في الاعتداد بنفسه.

و لكننا حتى لو قبلنا التفسير الميكانيكي للسلوك، فقد تبين بما قدمناه، من أن الحياة جوهر مكنون أبعد من أن تطاله المادة بحد ذاتها، مهما تطورت و تكاملت في التركب و التكون، و أن كل ما يمكن فعله على الصعيد المادي، هو مجرد إعداد للجسم المادي، كي يكون جسما لائقا باستقبال الحياة، و مستطيعا لأخذها من محلها.. أقول: قد تبين بذلك، أن هذه التصورات الطموحة، التي تدور في رؤوس الباحثين في مجال الذكاء الصناعي، هي محض أوهام. و أن الأجدر بهم أن ينظفوا إنجازاتهم الباهرة، من هذه الأدران الأخلاقية، خدمة للعلم و الناس[1].

[1] يعترف العلماء، بأن أعقد هذه الآلات و أشدها تطورا، لا يرقى إلى المستوى الدقيق لدماغ نملة أو بعوضة. و لكنهم يظنون أن الفرق كمي لا نوعي. و بعبارة أخرى: يعتقدون بأن سر قدرة الآلة الطبيعية على أن تكون حية، بحد ذاتها، هو الاختلاف بالتعقيد بينها و بين الآلة الصناعية، و لذلك هم يسعون حثيثا في تعقيد الأجهزة المايكروية و زيادة فعالياتها. و قد عرفنا أن الاختلاف في التعقيد — بين الآلتين — ليس سر القدرة على خلق الحياة و إيجادها، بل سر التوفر على قابلية

التجرد:

تتوجه الاعتراضات، من عدة تيارات حديثة، نحو القول بمغايرة النفس للمادة، و كونها شيئا بإزاء المادة، و غير معدود من جنسها. رغم أن الفكرة نفسها، تجد قبولا في كثير من أوساط علم النفس الحديث.

و ذلك لأن التيار الفكري المادي – بمختلف اتجاهاته – لا يعترف بوجود شيء، خارج عالم المادة. ففي رأيه أن كل ما يفترض خارج عالم المادة إنما هو وهم محض. و بعبارة فلسفية: يصر على تساوق الوجود و الشيئية للمادة الطبيعية. على سبيل المثال – من الوسط السيكولوجي – يؤكد *فايس* أن علم النفس يجب أن يسلم بعدم وجود موجودات عليا، غير ما تعرفنا به الفيزيقيا. قد لا تكون الفيزيقيا، في الوقت الحاضر، قد بلغت تحليلها النهائي، و لكن – بالقدر الذي وصلت إليه – يبدو أن البروتون و الإلكترون هما الموجودات الأساسية؛ و علم النفس

انتهالها من مصدرها. و بناء عليه، نحن نحثهم على السير قدما في أبحاثهم، و لكن مع أخذ ذلك بنظر الاعتبار من قبلهم.

يجب أن يسلم بأنها موجوداته الأساسية، من غير أن يدعي أن له طائفة أخرى من الموجودات خاصة به[1].

و لكننا – بغض النظر عن كل استدلال منطقي – وجدانيا (نحس) أو (ندرك) تجرد النفس عن المادة؛ فإن عالم الإدراكات عالم غني زاخر، و عظيم لدرجة مدهشة، بحيث يصعب علينا الإذعان، بكون هذه الدنيا الشاسعة، تحتل جزءا صغيرا من الجرم المادي، التافه قياسا بها. فمن أتفه أحاسيس السمع و الشم: من الأصوات الخافتة جدا و الروائح المتبددة في الهواء الطلق، إلى الألوان الصاخبة، في كرنفال ضخم، يضم جماهير غفيرة، تعج بها حدائق غناء، ممتدة من سفح جبل هائل و حتى قمته، تحت سماء زرقاء بديعة و شمس وهاجة. و من أدق الخطرات العابرة المنسية، إلى أعظم استدلالات *اينشتاين* و *ستيفن هوكنج*، و من أتفه الأشعار السوقية، إلى روائع *دستويفسكي* و *فيكتور هيجو*، و من أبسط الأحلام العابرة في تهويمات القيلولة، إلى أكثر الكوابيس إزعاجا و ثقلا في نفوس الذهانيين و المختلين..

[1] أنظر مدارس علم النفس المتعاصرة ص١٣٥.

من كل هذا و غيره، مما تمتلئ بـه الإدراكـات البشـرية بمختلـف صنوفها، نجـد أن الجسـد المـادي ضـئيل جـدا قياسـا بهـا. و منطقيـا نعترف بعدم استيعاب الصغير للكبير فـي كـل مـورد، فلـم لا يكـون هذا أوجه الموارد، إذا ما وجد الالتفات الصحيح، و أبعدت الغفلة؟

و مع ذلك فإن الاعتراض المادي يتوجه إلى هذا الكلام قائلا: بأن ما يبدو لنا كبيرا و هائلا، لا يبعـد أن يكـون بـالغ الدقـة و الصـغر، و لكنـه يبلغنـا بواسـطة عدسـة مكبـرة إذا صـح التعبيـر. و إن هـذا الإحساس بكبره و شدة خطره، إنما هو نوع من الخـداع البصـري و الإدراكي.

فمن المعروف أن الشريط السينمائي يضم صورا صغيرة، لا يكـاد الناظر القريب يميز ما فيها، و لكنه بـرغم ذلـك يطبـع منـاظر كبيـرة، على شاشة يراها من البشـر، مـا تضـمه قاعـة واسـعة. فلـيكن الـدماغ البشري – و هو عضو مادي قد تم دراسته و تشريحه فـي مختبـرات المادة – يعمل بنفس الطريقة، من تكبير الصغير و جعله يبدو كبيرا.

و لكن في هذا الكلام مغالطة واضحة.

فإن الضوء المسلط من جهاز العرض صوب الشريط السينمائي، و المنطبع على الشاشة الكبيرة، لـم يقـم فـي الحقيقـة بتكبيـر الصـورة الضئيلة، فجعلها هائلة، يتمتع برؤيتهـا الجمـع الغفيـر، و إنمـا أوجـد صورة ثانية، لها نفس النسب الموجودة في الصورة الأصلية، و لكن بأبعـاد أكبـر، مـن خـلال مـرور الضـوء المخروطـي علـى الألـوان الشـفافة، و انطبـاع قاعـدة المخـروط علـى الشاشـة الكبيـرة. و فـرق الأبعاد يتأتى من تبدد الشعاع الضوئي؛ أي أن الضـوء علـى الصـورة الأصلية يكون أكثر تركيزا، و هـو أبهـت عنـد الصـورة المنطبعـة. و هذا الفرق الحجمي بين الصورة الأصلية و الأخـرى المنطبعـة، إنمـا منشؤه الفرق بما خسرته الصورة المنطبعة مـن تركـز ضـوئي مسـلط على الأصلية.

فالصغير لم يبد للمشاهدين كبيرا في قاعة السينما، و إنما هم رأوا الكبير كبيرا كما هو في الواقع، و هـو الصـورة الثانيـة. أمـا الصـورة الأصلية، فقد بقيت محتفظة بأبعادها.

و بنـاءا علـى هـذا الكـلام، فمـا معنـى أن الـدماغ يكبّـر الصـور الإدراكية، و يحفظ لنا قيمتها البُعدية، و حكايتها للأصل؟

هل معناه أنه يوجد صورا أكبر، من تلك المنعكسة مثلا على شبكية العين، كما أوجد جهاز العرض صورا أكبر من الشريط الصغير؟ إذن يطرح السؤال: هذه الصور الأكبر التي أوجدها، أين انطبعت، فإن الصورة السينمائية قد انطبعت على شاشة، تفوق بأضعاف مضاعفة، حجم الصورة الأصلية؟

هل أن صورة الجبل الهائل، للناظر إليه، ضئيلة جدا في الدماغ، و لكنه – أي الدماغ – يسلط ضوءا كاشفا، ليطبع من تلك الصورة الضئيلة، صورة كبيرة، محتفظة للقيمة البعدية للجبل؟ أين طبعها إذن؟ هل طبعها في جزء ضئيل من رأس الناظر؟ كيف، و المفروض أنها أكبر من جسم الناظر برمته؟!

فالصورة الإدراكية – أي صورة إدراكية – إذن أكبر بكثير، من الأجرام المادية للمدركين. و الكبير يحتاج إلى مساحة كبيرة لكي تحتويه. و لا غنى عن الاعتراف بأنها مساحة النفس المدركة، و هي أكبر من مساحة الجرم المادي الذي تدبره و تتصرف فيه، بما يمكن أن يتصل بكل تلك الإدراكات الهائلة، التي تطال النجوم و الكواكب، لا بل أكثر من ذلك بكثير.

و لكن المسألة لم تحسم بهذا فقط.

فقد أثبتت الأبحاث الفسيولوجية و التشريحية، أن مراكز الإدراك منتشرة على مساحة ضئيلة، هي مساحة الدماغ البشري. فللجانب الأيسر من القشرة الدماغية مثلا دوره المهم في القدرة اللغوية. و تشكل المنطقة الحركية لقشرة الدماغ — الواقعة تماما أمام الشق المركزي — أهمية في المهارات الحركية. و استئصالها يسبب الشلل. و هنالك مراكز لجميع أوجه الإدراك الحسي — من بصر و سمع و غيرها – في الغشاء الدماغي. في حين تجري العمليات المرتبطة، بالأوجه المكثفة للخبرة، تحت القشرة الدماغية.

فالطب التجريبي إذن قد أثبت بشكل ملموس، أمكنة مادية صغيرة، للإدراكات البشرية، في دماغ الإنسان. و هو، و إن لم يقدم لحد الآن نتائج قاطعة في هذا الحقل، و لكن نتائجه على أي حال، بصورة إجمالية، لا يمكن الاستهانة بها.

بيد أن هذا الاعتراض، لا يمكن أن يهدم النتائج التي وصلنا إليها، و إن بدا لأول وهلة وجيها صامدا؛ و ذلك أن الكشوفات العلمية، التي قدمها عباقرة أطباء و بيولوجي العالم، لم تثبت لنا، إلا حاجة الإنسان لتلك المراكز الدماغية، لكي تتحقق عنده الصورة

الإدراكية[1]. فاثبتوا مثلا الحاجة إلى الفص الخلفي في الدماغ لكي تتحقق عملية الإبصار كما يجب[2]. فحالهم في ذلك حال من عرف حاجة الإنسان للعين لكي يبصر.

و بعبارة أخرى: أثبتوا أن القشرة الدماغية، و الفص الخلفي للدماغ، آلة لا غنى عنها، لكي يحصل الناظر على صورة مرئية – أي أن الدماغ جهاز عرض للنفس، كجهاز العرض السينمائي– أما أن المستفيد من تلك الآلة من هو، فهم لم يثبتوا ذلك.

و من السخيف جزما أن نقول، بأن الآلة هي المستفيدة من عمل نفسها؛ فإن القلم مثلا لا ينتفع من نقش الكلمات على الورق، بل بالعكس، هو يتضرر بالاستهلاك و النفاذ. إن المنتفع الحقيقي هو الكاتب، الذي يبغي أن يوصل أفكاره للآخرين، و يستعمل القلم لذلك.

[1] أنظر **نهاية الحكمة** ج٢ ص١٩٩- ٢٠١ مع تعليقة الشيخ *اليزدي* تحت الرقم٣٥٤.

[2] أنظر على وجه الدقة الوظائف الدماغية في عملية الأبصار في **مقدمة في علم النفس العصبي** ص٩٣- ٩٤.

إذن نتائجهم تعزز وجود واقع، غير الواقع المادي للإنسان، متصرف و منتفع بالواقع المادي له. أما المتمسك بتلك النتائج، لكي يثبت أن الإبصار يتحقق برمته في الدماغ، فهو كمن يصر على النظرة البدائية، التي ترى بأن الإبصار بأسره، يتحقق في العين لا أكثر. فالدماغ وسيلة و أداة للنفس، ضرورية لكي تحصل الصورة المبصَرة عندها، تماما كما أن العين وسيلة و أداة.

و هكذا يتبين لنا، أن اكتشافنا لتأثير الغدد الصماء مثلا، الكبير، على الجهاز العصبي، لا يعني اكتشافنا لطبيعة الإدراك، على أنه مادة، بل يعني معرفتنا لما يحصل للجسم المادي، من تغييرات، عند الإدراك. و كذا الأمر بالنسبة للتأثيرات الكيميائية، و تأثير العقاقير الطبية، على السلوك؛ فإن تأثير العقاقير ليس بالتفاعل المادي مع الإدراك، بل بالتفاعل المادي مع الأعضاء المادية، التي تشترط وساطتها لحصول الإدراك.

و من ثم نجد أنفسنا نعود للتأكيد، بأن علم النفس الحديث يحتاج إلى إعادة صياغة؛ فهو يعتبر الدماغ (المنسق و المنظم الأكيد للأحداث العقلية و السلوكية)[1]. و هذا هو الخلط بعينه؛ فإن

[1] **مبادئ علم النفس** ص٢١.

الدماغ ليس سوى عضو — أداة في التنسيق و التنظيم، و الأداة لا ينسب الفعل إليها بالذات، بل بالعرض. و ننسب الفعل بالذات إلى مسخرها و المستخدم لها. المنسق و المنظم للأحداث العقلية و السلوكية ليس الدماغ، بل هي النفس بذاتها. و إن مسألة كون الدماغ، هو أهم الأدوات و أثمن الأعضاء، و أن لا قيمة لباقي الأدوات بدونه — طالما أن فعاليتها مرهونة بفعاليته — أقول: إن هذه المسألة، لا تجيز أو تبرر إضفاء الأصالة و الأساس للأداة، بالنسبة لما تنجزه من أفعال، للذي يستخدمها.

و إن دعوتنا لإعادة الصياغة، ليست برفض التجارب، بل بإعادة النظر في تفسير تلك التجارب، كما فعلنا آنفا في مورد الإدراك.

و من أقوى الشواهد على مغايرة النفس للمادة، هو أن مجموع الحصة المادية في كل فرد، ليست ثابتة، بل تتغير و تتبدل باستمرار[1]. و هذا التبدل لا بالزيادة و التطور، بل بمزايلة عناصر و حلول عناصر أخرى محلها؛ فإن الخلايا في جسد الإنسان، في تبدل دائم، إلى أن يموت، فتأخذ بالانحلال بصورة تامة، و الامتزاج بتراب الأرض.

[1] أنظر **أصول الفلسفة** ج١ ص١٦٨.

و لكننا نرى بأن هذه التغييرات، على دقتها و شموليتها، لا تطال النفس. فإن قال قائل: إن العلماء يعتقدون بكون خلايا الدماغ مستثناة، و أنها ثابتة غير عرضة للتغير و التبدل. سواء استنتجوا هذا من ثبات شخصية النفس، أو من الدراسة المختبرية للدماغ نفسه، فإننا نقول: حتى الخلايا الدماغية في عرضة التبدل و التجدد؛ وذلك بالانحلال والتغذية. فليكن إن شكل الخلية باق بمعنى أن شكل المندثرة وشكل الجديدة متماثلان، ولكن مادة الخلية قد زالت بالانحلال واستعاضت عنها بمادة جديدة بالتغذية. فكل البدن البشري يتجدد، في عمليات كيميائية بالغة الكثرة و الدقة، لدرجة التبدل التام الكامل. و في الحقيقة، إن الواحد منا في كل آن، يتبدل جسده غير الآن السابق، و ذلك أن التفاعلات الحيوية فيه مستمرة غير متوقفة. ففي كل لحظة يصير جسده مركبا، هو غير المركب الذي كانه في اللحظة السابقة، و غير المركب الذي سيكونه في اللحظة التالية؛ و ذلك لأن المركب يتبدل إلى مركب آخر، مغاير للأول، بمجرد تبدل أحد أجزائه، مهما كان ضئيلا تافها، أو بمجرد نقصانه أو الزيادة عليه[1].

---

[1] لو أخذت سيارة مثلا، ثم جعلت تبدل أجزائها – من إطارات و هيكل و محرك

بناءا على ذلك، فإن الاعتماد على كون الإنسان، هو هذا الجسد المادي لا أكثر، يسقط حق القانون، بمحاسبة المخالف و الخارج عنه؛ لأن مرتكب المخالفة هو شخص آخر، غير الذي نروم معاقبته. و هو مركب جديد لا ذنب له، بما اقترفته المركبات، التي سبق وجودها وجوده، و إن كانت متقدمة في طول وجوده!

و هذا الكلام هو السفه بعينه، و لا يمكن التسليم به و تقبله. فالقول بمغايرة النفس للمادة، له أسس متينة، و شواهد دامغة. و رفض هذه الحقيقة الساطعة له نتائج وبيلة، حتى على القوانين الاعتبارية المنظمة للبشر، و يقدم معطيات تهدد، حتى الروابط الاجتماعية و العلاقات الأسرية.

— حتى أتيت عليها بالكامل، ثم عرضتها على من يعرفها، فإنه سيجزم — و الحق معه — أن هذه السيارة غير تلك. و ما نتحدث عنه في المتن أعمق من هذا — رغم أنه بحد ذاته يكفي دليلا في غاية الوجاهة — فإننا نتحدث عن تبديلات بايوكيميائية، و تبديلات السيارة فيزيائية.

هذا و قد أقام الفلاسفة أدلة قوية، غير المذكور آنفا، على تجرد النفس و لاماديتها[1].

الثنائية:

الثنائية: هي النظرة التي تفرق تماما بين مادة الجسم و جوهر العقل. و هي المسؤولة عن الفكرة الحديثة، و القائلة بأن العقل هو شيء ما يقع داخل الرأس – دون أن يستقل حيز ما باحتوائه – يعمل لإدراك العالم الخارجي؛ و لممارسة تفكيره الخاص به، إضافة إلى الهيمنة على أعمال الجسم. و قد شبهوه بأنه إنسان آخر، مسجون في جمجمة هذا الذي نراه، في حالة عمل متواصل، و هو يتلقى الأخبار، بواسطة جهة من الجهاز العصبي، و يصدر الأوامر بواسطة الجهة الأخرى. و هذه النظرة موروثة من الفلسفة؛ إذ تبناها العديد من الفلاسفة – كديكارت.

و في المقابل هنالك المباني التي تنادي بالأحادية؛ فما نتحدث عنه بأنه (عقل و جسم) أو (مادة و روح) أو (نفس و بدن)، و سائر هذه

[1] أنظر ثمان أدلة عقلية على ذلك في **بحوث في علم النفس الفلسفي** ص٩٧-١١٤.

التعبيـرات، لـيس سـوى جهتـين لعملـة واحـدة، و جـانبين لظـاهرة مفردة، تحدث في وقـت واحـد، لا أكثـر. و ممـن ذهـب إلـى هـذا الرأي، المتخصصون في الفرع السيكولوجي المسمى (علـم الـنفس الوجودي).

نسأل الآن: ما هو موقفنا، و أي النظرتين ندعم؟ هـل نعتبـر الثنائيـة منسجمة مع النتائج المذكورة آنفـا، حـول تجـرد الـنفس، و كونهـا شيئا مغايرا للمادة، التي يتشكل منها الجسم؟

أم أن الأحاديـة لا تتعـارض مـع تلـك النتـائج؛ فـي حـال كونهـا تعترف بوجود الجهتين و الجانبين لحقيقة الإنسان، فقط هي لا ترى ذلك سببا لتفريق الحقيقة الواحدة إلى أثنين؟

الروح:

كانت فكرة (الروح) تجد رواجا كبيرا عند الناس، حتـى و إن لـم يدركوا بالضبط حقيقتها و لم يسبروا كنهها. و لم يختلف في ذلـك الجاهل عن المثقف، و لا الساذج عن العبقري. و اتخذها الشعراء و الأدبـاء مـادة خصـبة فـي مؤلفـاتهم. و تناولهـا الفلاسـفة بالـدرس و

التحليل، و قدموا ما يرتضونه من أدلة، على ثبوتها أولا، و على ما يترتب على ذلك الثبوت ثانيا.

و هذا بخلاف الاتجاهات المادية، التي ربطت بين فكرة (الروح)، و بين الأسطورة و الخرافة. و لعل المشكلة بالأساس، نابعة، لا من واقع فكري و عقلي، بل من عوامل اجتماعية، في مقدمها التسلط الكنسي الذي شهدته أوربا في القرون السالفة، و الذي كان من نتيجته السيطرة و الرقابة، على النتاجات العلمية و الفلسفية، حتى أنهم قدموا *غاليلو* للمحاكمة، عندما قال بأن الأرض تدور حول الشمس، و ليس العكس، كما ينقل. و من نتائجه الوخيمة أيضا، ظهور محاكم التفتيش المرعبة، التي تحاكم الناس و تحرقهم بتهمة السحر و الزندقة. الأمر الذي كان من تمخضاته، ظهور التيارات الفكرية المعادية للدين، و للإيديولوجيات التي يقدمها الدين: و على رأسها فكرة (الله) و فكرة (الروح).

فإذا تحررنا من الترسبات المؤلمة لتلك الظروف، و من الواقع الاجتماعي الذي خلفته، و المباني الفكرية التي تقف على ذلك

الواقع الاجتماعي[1]، و الامتداد الممتد عنه حتى الآن.. أقول: إذا فعلنا ذلك ثم سألنا: ما هو تفسيركم لمصطلح (الروح)، بغض النظر عما يقدم الدين — أي دين — من تفسير لهذا اللفظ؟ فعلى ماذا نحصل؟ إننا قد نحصل على تفسيرات متعددة، قد لا نعبأ بأكثرها، و لا نلتفت إليها.

و لكن يمكن أن يستوقفنا مليا تفسير واحد. التفسير الذي يقول: بأن الروح الإنسانية، ليست شيئا غير الإنسان نفسه، و ليست موجودا متغايرا، بينه وبين الإنسان إثنينية و ازدواجا، بل النفس الإنسانية، باعتبار تصرفها بالبدن و تدبيرها لأمره، نطلق عليها لفظ (الروح).

---

[1] الصحيح أن يكون الفكر هو الأساس الذي ينهض عليه الاجتماع، لا العكس. و إننا نجد بأن الدعوة إلى المادية —التي بثقتها الثورة ضد ظلم الكنيسة – قادت إلى التحرر الجنسي، و إن الاستئناس بالحياة الحسية المتحررة قد تربى عليه أجيال يتبعها أجيال، حتى ترسخت تلك الطريقة في المجتمعات الغربية، و اضحت كل طريقة أخرى مثيرة للاستهجان. و من طبيعة الحياة الحسية أنها خلابة تبهر الناظرين، و إن كانت ذات باطن أجوف — لابتعادها الكبير عن الأخلاق و المثل العالية — و من هنا فقد تمركزت تمركزا منيعا، و من ثم وجدت الطريق مفتوحا أمامها لتصدر نفسها إلى الدول الأخرى، حتى تلك الدول التي لم تعرف الاضطهاد الكنسي و لا الديني.

آنذاك لا يمكن الاعتراض؛ فإن تحقق النفس قد ثبت في ما مر من الكلام، كما ثبت لها التدبير و التصرف في البدن الذي يحيى بها؛ إذ هو آلة لها. فليسمها الشعراء (روحا)، و ليسمها السيكولوجيون (نفسا)، و ليسمها غيرهم ما شاء من التسميات؛ فليس المدار في العلوم اصطلاحاتها، بل المدار هو الحقائق التي اعتبرت تلك الاصطلاحات لها، لتحكي عنها.

و لعل هذا التفسير هو مراد *أفلاطون* منذ قديم الزمان، عندما شبه الجسد بالعربة، و الروح بالسائق الذي يقودها. و لكن تشبيهه هذا كان محط نفور الكثيرين؛ فهم نظروا إلى حيثية اثنينية السائق و العربة، و عدم كونهما شيئا واحدا. إنهم لم يقدروا أن *أفلاطون*، ربما كان خالي الذهن من مسألة الإثنينية، و لعله قدم تشبيهه هذا، و هو ينظر إلى حيثية التدبير و التصرف، للسائق، بالنسبة إلى العربة، و المتحققة بين النفس و الجسد.

هل النفس في البدن، أم البدن في النفس؟

الجواب على هذا السؤال – الذي اتخذناه عنوانا – هو: لا هذا و لا ذاك.

النفس تمام البدن، يحصل منها و من المادة البدنية، نوع كامل جسماني[1]، هو (الجسم الحي). البدن مظهر النفس و كمالاتها العالية، و مظهر قواها و شدتها الوجودية، التي تفوَق بها الأحياء، على باقي الموجودات في الطبيعة.

و بناءا على ذلك فإن الفكرة الموروثة، التي تعتبر النفس شيئا داخل الجسد، أو مختبئا فيه، إنما هي فكرة سطحية و خاطئة تماما. و لكن إن شئت، تصور تجمعا هائلا، لطاقة غير مرئية، تستعر في الفضاء، و هي غير متجانسة؛ فمن أحد أطرافها تكون بالغة الشدة، و تتدرج من الشدة إلى الضعف، إلى نهاية الطرف الآخر، حيث أن حد هذا الطرف، يكون أضعف منطقة في تلك الطاقة المتجمعة. و في هذا الحد، تبلغ الأطوال الموجية درجة، يمكن للعين البشرية أن تلتقطها.

فهذا الجزء الصغير، الذي نستطيع رؤيته، و الذي يمثل أضعف منطقة، هو كالبدن بالنسبة للجسم الحي. و ما تبقى على عظمه و تفوقه، يمثل النفس له.

---

[1] سرح العيون ص١٣.

يتوافق هذا التفسير، مع كلام الفلاسفة المسلمين، الذي يؤكد على أن شدة الأنس بعالم المادة، و الألفة به و الانهماك عليه، هو الموجب لغفلة الإنسان عن قوى هائلة خفية، يتمتع بها و هو لا يعلم، و هي قواه النفسية.

ارتباط العقل بالجسم:

إن من دواعي رفض الإثنينية بين النفس و الجسد، هو ذلك الارتباط الموجود بينهما، بحيث يتأثر كل واحد بما يصيب الثاني. إن الإنسان قد يخاف أو يخجل مثلا، و ليس الخوف و الخجل بالأمور التي تنال الجسد، بل هو إحساس نفسي يحدث في النفس، و لكن مع ذلك نجد الجسد يتأثر به، فيصفر الوجه أو يحمر مثلا، و يتفصد الإنسان عرقا و يرتعش. و الإنسان قد يجرح يده بسكين، و هذا الضرر يصيب عضوا من أعضاء بدنه، و لكن النفس تتأثر و تتألم بذلك كما هو معروف. الأمر الذي ولد الرفض و النفور ضد الإثنينية؛ إذ يصعب تصورها مع وجود هذه الوحدة و الاشتراك البعيد الغور، في التأثير و التأثر مع العالم.

و هـذا الكـلام قـد حـدا بمتبنـي نظريـة الإثنينيـة، أن يضـعوا الفرضـيات، التـي تفسـر طبيعـة الارتبـاط الموجـود بـين الـنفس و الجسد. و من الفرضيات التي لاقـت قبـولا، فرضـية التـوازي. تقـول هذه الفرضية بأن كلا هذين العنصرين – النفس و الجسد – يسيران معا كالخطين المتوازيين. و بعبارة أخرى هنالك علاقة موازاة تحتم، أن كل حـدث يجـري فـي أحـدهما، يقتضـي حـدوث حـدث فـي الجهة الموازية عند الآخر؛ فالضرر الواقع في بدن الإنسان – مثلا – كأنه يحرف استقامة حاله، و في الجهـة الأخـرى نجـد انحرافـا فـي الـنفس و الشـعور، بـنفس الدرجـة، فيحـدث الألـم، و ذلـك بحكـم علاقـة المـوازاة الثابتـة بينهمـا، التـي تقتضـي أن يعـدل كـل منهمـا مسـاره، بحسـب مـا يبقيـه متوازيـا مع الآخـر. أي أن بينهمـا اتصـال جاسئ بحسب اصطلاح الميكانيكا الكلاسيكية.

و هذه الفرضية لا يمكنها أن تصمد أمام إشكال واحد عنيد، على أقـل تقـدير: و هـو أن الإنسـان بالوجـدان، لا يجـد أن العلاقـة بـين جسمه و نفسه، علاقة الموازاة؛ فإن الموازاة تحتم على المتـوازيين، لا فقط الإثنينية و التباين، بل و أيضا وجـود مسـافة فارقـة بينهمـا، و هي ثابتـة دائمـا و أبـدا. و هـذه الحقيقـة غيـر موجـودة عنـدنا، كمـا

نلمس بوضوح، فإننا نحكم بشدة و إصرار، بضرورة تداخل النفس بالبدن و عدم الفراق بينهما بأي مسافة.

ثم إن كثيرا من الانحرافات قد تحدث في أحدهما دون أن تنعكس في الآخر؛ فتحت التخدير مثلا تجرى العمليات الكبرى لجسد الإنسان، دون أن يحس بالألم جراء ذلك، و أيضا قد ينتشي الإنسان، و يشعر بسعادة غامرة، عند تناول الكحول أو المخدرات، مع أنها سموم تصيب جسده بآفات خطيرة. مثال ثالث: يمتعض الإنسان و يتعب بشدة عند ممارسة التمارين الرياضية المفيدة لقلبه و عضلاته، أو عند شرب الدواء المر الشافي لبدنه.

تكون جوهر النفس:

قدم الفيلسوف الإسلامي الكبير *صدر الدين الشيرازي* – الملقب بـ*صدر المتألهين* – تفسيرا متماسكا، يوضح طبيعة ارتباط العقل بالبدن. و ذلك من خلال الدراسة الفلسفية المعمقة، لحقيقة التغيير و الحركة، السائدة في العالم الطبيعي. فإن كل شيء في الطبيعة في حالة تطور و تكامل مستمر. إن النتيجة التي استخلصها، هي أن النفس العاقلة، تمثل مرحلة تطورية متقدمة، من تكامل الجسد المادي الأعجم؛ فإننا لو راقبنا نشأة الإنسان، نجد أنه بادئ ذي بدء،

قطرة مادية صغيرة. تأخذ هذه القطرة بالانقسام و التكثر، بفعل عوامل موجودة فيها، و بتربية من رحم الأم. فالنفس إذن، تبتدئ جسما ماديا، هو عبارة عن قطرة من المركبات العضوية الجامدة – التي لا حياة فيها – و هي تتطور شيئا فشيئا بالتغذية و النمو – و هما من القوى المتحققة في النباتات، و هي أوهن قوى النفس، و تمثل المرحلة البدائية للنفوس – حتى تصبح قادرة على الحركة و الإحساس، الأمر الذي تشترك فيه الحيوانات بصورة عامة. و تشعر الأم بذلك الاشتداد، الذي يحصل داخل بطنها، و تحس بحركات الجنين و رفساته، و قد تحس بمشاعره من خلال تلك الحركات و الرفسات.

و فيما بعد، سيكون لهذا الطفل، بعد الحياة الإحساسية، حياة الخيال و الوهم، ثم حياة التعقل و التعلم، و هي المرحلة الأسمى من مراحل ترقي النفوس.

إن هذا التطور، من قطرة حقيرة جامدة، إلى وجود فعال و مسيطر، يكشف لنا عن حركة أساسية، حركة في اللب و الأساس،

تقوم عليها حركات كل تلك المظاهر و الأعراض[1]. و من خلال تلك الحركة الاشتدادية المستمرة، يتطور الإنسان بدنا و نفسا، كما نرى.

فالنفس مادية إذن في بداية حدوثها، و لكنها تأخذ بالاشتداد و التجرد، بالغة مرحلة النفس النباتية، و تتجرد أكثر، حتى تبلغ مرحلة النفس الإحساسية و الحيوانية، ثم تستمر بالاشتداد و التجرد، بالغة مرحلة النفس العاقلة، التي تفوق الإنسان بها على باقي الأحياء الأرضية، و حكم بها العالم بأسره.

جوهرية النفس:

من الأسئلة المطروحة في علم النفس الفلسفي، السؤال عن النفس: هل هي شيء أصيل و أساسي في الجسم، أم هي عرض عارض عليه؟ أي: هل أن الجسم الحي، له الحياة كأساس في تكوينه، أم الحياة عارضة عليه و مظهر من مظاهره الخارجية، غير الأساسية.

---

[1] أنظر الأسفار (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع**) ج٣ ص٦٧- ٦٩ و أيضا ص٨١- ٨٥.

نضرب مثالا للتقريب: نجد مثلا صفرة الذهب و لمعانه شيء، و حقيقة الذهب، بما أنه معدن متميز عن سائر العناصر الأخرى، شيء آخر. و من هنا جاء المثل السائر (ما كل ما يلمع ذهبا).

فهل تمثل النفس، للجسم الحي، كما تمثل عنصرية الذهب المميزة له عن العناصر الأخرى، أم أنها تمثل له ما يمثل اللمعان و اللون الأصفر للذهب؟ في الواقع، بأي وجه نتصور العلاقة بين الجسم، و بين النفس،لا مناص من التسليم، بوجود الاحتياج و الفقر للنفس، عند الجسم الحي بما هو حي. فالجسم الحي إنما ينهض بالنفس، لكي يكون جسما حيا. و هذا في الحقيقة كعنصرية الذهب، بالنسبة للذهب؛ فإن الذهب إذا فقد عنصريته كذهب، و توزيع بنائه الذري – بانشطار أو اندماج نووي مثلا، كما يحصل بالتفاعلات الذرية- فإنه لن يعود ذهبا، بل يستحيل إلى عنصر آخر، بعكس ما إذا فقد لونه أو لمعانه مثلا، بالقدم أو الشوائب و ما شاكل، فإنه يبقى برغم ذلك ذهبا.

فالذهب محتاج إلى (ذهبيته)، إذا صح التعبير، لكي يكون ذهبا، و الجسم الحي محتاج إلى النفس لكي يكون جسما حيا، فهذا يثبت جوهريتها. إن قوة وجودها قياسا بالبدن المادي الذي يحيى

بها أمتن دليل. إن من الواضح و المؤكد أن الأجسام الحية، قد اكتسبت رقيا و تطورا لا تحلم به[1] الأجسام الأخرى في الطبيعة. فالحياة أرقى مظاهر الطبيعة و أشدها تطورا و نضوجا. و قد تبين أن هذا الرقي إنما قد تحقق للأجسام بالنفس. فالنفس إذن علة لرقي الأبدان، و قوام الجسم الحي يتقوم بها. ثم إنه من الثابت أن البدن شيء أساسي و جوهري في الجسم الحي، فمن المضحك عد المادة الجسمانية للجسم كاللمعان و الصفرة للذهب مثلا..

فالنفس قد قومت شيئا جوهريا، و الشيء الذي يقوم جوهرا، أولى أن يكون هو ذاته جوهر؛ فالأساس لا يقوم على شيء عارض، بل لا بد أن يقوم على أساس أمتن منه.

فالنفس للجسم الحي إذن، معدودة من أصل تكوينه و لب حقيقته، لا شيئا عرضيا فيه. و لهذه النتيجة آثار مهمة، تنفعنا في محاولة سبر كنه النفس، و معرفة أي موجود هي في الحقيقة. و لكن لا بد لنا قبل ذلك، من تحليل الإدراك، و معرفة طبيعته، لأن له مساس عميق في صميم تلك الأبحاث.

[1] التعبير مسامحي.

تحليل الإدراك:

الإدراك و التعقل هو اكتساب المدركات و المعقولات، التي قلنا أنها أمور مجردة. و الكاسب لها هو العقل، الذي هو أمر مجرد أيضا- إذ أنه أرقى مراتب النفس كما قلنا، و قلنا أن النفس مجردة، فأوضح ما يكون التجرد، في أرقى المراتب- و بكسبه لها يقال عنه أنه عالم بها، و يقال عنها بأنها (علم). فالعلم إذن هو نفس مجموع المعلومات التي تحضر عند العالم.

فالعلم إذن: هو حضور أمر مجرد –المعلوم –لأمر مجرد – العالم.

إن فهمنا لحقيقة العقل، هو أنه أشبه بوعاء ما، موجود في رؤوسنا، و بالتحديد في أدمغتنا، و هذا الوعاء خال في البداية، ثم إنه يبدأ باحتواء المعلومات التي تلقى فيه تدريجيا..

هذا الفهم خاطئ؛ ليس العقل وعاءا يحوي مجموع المعلومات، بل هو نفس مجموع المعلومات، لا شيئا زائدا عليها. هذا ما يخبرنا به الفلاسفة الإسلاميون بتعبيرهم (اتحاد العقل و العاقل و المعقول)، فإن ما نسميه تارة (عقل)، و أخرى (عاقل)، و أخرى (معقول)، ليست أمورا ثلاثة متباينة، بل هي أمرا واحدا، و هي مجموع العلوم

التي نكتسبها تدريجيا، حتى يصل الفرد منا إلى قمة اكتسابه لها، و هذا المجموع -الذي هو موجود مجرد كما مر القول- هو المعقولات، و هو نفسه العاقل، و هو نفسه العقل.. سمه ما شئت. فالذي يحضر إذن من الوجود المجرد —و هي المعلومات - إنما يحضر في النفس و يقوم بها، فيكون جزئا منها، و بتوالي المعلومات تنمو النفس لاماديا[1].

حقيقة النفس:

نطبق المعطيات السالفة، من خلال استعراض نشوء النفس و نموها، لكي نقف على حقيقتها، و نصل إلى تفسير مرض عن كنهها.

تبدأ رحلة الحياة، بالملايين الهائجة من الحيوانات المنوية —و التي قد تبلغ ٣٥٠ مليون -التي تندفع داخل رحم المرأة، متجاوزة العراقيل الوعرة هناك قدر ما يمكنها. و تنقسم في الداخل إلى فريقين، يبحث كل فريق في جهة. و ضالتهم المنشودة هي

[1] من كتابنا المخطوط **الفلسفة الإلهية بشكل مبسط** الفصل التاسع.

البويضة، القابعة في مكان ما، تنتظر من كان قويا و محظوظا كفاية، لكي يبلغها. و رغم كل هذا النشاط الاستثنائي لهذا الكم الوافر من الخلايا، لا يمكننا أن نزعم بعد، أن نفسا جديدة قد نشأت؛ إذ لا تعدو البويضة الآن أكثر من كونها خلية من خلايا الأم، و لا تعدو الحيوانات المنوية أكثر من كونها خلايا تابعة للأب، انفصلت عنه، بيد أنها ما زالت محتفظة بنشاطها.

ثم ما تفتأ هذه الملايين الغفيرة، من أن تتساقط مستسلمة، معلنة الفشل في بلوغ الهدف، و يكون مصيرها الموت، باستثناء عدد قليل نسبيا، لا يزيد على المائة، تنجح في الالتقاء بالبويضة. و هنا تبدأ مرحلة جديدة من الصراع؛ هي العمل الحثيث على محاولة اقتحام البويضة، و اختراق جدارها. و بمجرد أن تنجح نطفة واحدة فقط في ذلك، تقدم البويضة آنذاك – و التي كان دورها إلى الآن سلبيا، يقتصر على الصبر و الانتظار – فعلا إيجابيا، فيتصلب جدارها، معلنة الطرد الأبدي للبقية، حاكمة عليهم بالموت و التبدد. و توجه استقبالها و حفاوتها، للمحظوظ الوحيد الذي كتب له البقاء، بين كل تلك الملايين. و تنقلب إلى الجينات الوراثية الموجودة لديه، فتجمعها مع الجينات الوراثية الموجودة عندها.

فيتكون من المجموع خلية جديدة، لا يمكن لأي من الأب و الأم، أن يدعيان تبعيتها، لأي واحد منهما. آنذاك، يمكن لنا أن نزعم، أن موجودا جديدا قد تكون لتوه. أما أن هذا الموجود، هل هو نفس أم لا، فهذا يحدده صدور أول النشاطات النفسية منه، و هو التغذية و النمو. في تلك اللحظة فقط، يمكننا أن نقول، بأن نفسا قد وجدت. و لكن لا نفس إنسانية، بل نفس نباتية، لا تأتي إلا بأقل فعاليات النفوس؛ و هي الفعاليات الميكانيكية المادية، للنباتات.

تستمر العملية العجيبة بالترقي. تتحول تلك النفس النباتية، إلى مضغة. و يبدأ تشكيل جهاز الدوران. و لكن ما يهمنا من تلك العمليات فعلا، هو بدء تكون الدماغ و تشكيل الحبل الشوكي، بالأخدود الذي ينشق على طول تلك العلقة. و هي العملية التي ستستمر طيلة أربعة أشهر، قبل الاكتمال البدائي للجهاز العصبي؛ أعجب جهاز في الأجهزة الحيوية قاطبة. في كل دقيقة من تلك الرحلة، تتشكل العصبونات بالآلاف، في شبكة دقيقة بالغة التعقيد، و تمثل أبهى المظاهر المادية في الطبيعة. و تتبادل تلك الخلايا فيما بينها نقل الرسائل، بطريقة كيمائية و كهربائية، على طول جسد

الجنين. و عند الولادة، سيكون عددها ١٠٠ بليون عصبون، مرتبطة بعضها بالبعض بمليون بليون رابط.

و لكن نظرتنا لا تنصب الآن، على الجنين و قد اكتمل، بل في لحظة من لحظات وجوده النباتي، و هي اللحظة الفريدة في حياة كل إنسان، التي ينضج جهازه العصبي كفاية، لينقل أول رسالة معلوماتية، من بين الرسائل التي لا تحصى عددا و لا تدرك قدرا، التي سيتم إنشاؤها و نقلها بواسطة الجهاز العصبي. إن هذه الرسالة الأولى، و هذه المعلومة التي لم تسبقها معلومة، تمثل الخلية الأولى — إذا صح التعبير — في جسد النفس الحيوانية، و تشكل اللبنة الأولى، في تلك المدينة، بل في ذلك الكوكب المترامي الأرجاء، المعقد الثنايا و التضاريس، المتقلب الأنواء و الأجواء، الحافل بمختلف الأنواع و الأصناف من كافة السكان، و الذي يدعى (النفس الإنسانية)، و التي تبدأ حيوانية؛ إذ لا ريب، أن تلك الرسالة الأولى، لم تكن أكثر من إحساس، أو بتعبير أدق (معلومة حسية). قد يكون الدفء، أو النعومة، و قد يكون إحساسا أكثر بدائية، لا يهمنا، ما يهمنا هو أن معلومة حسية — هي الأولى - قد تكونت. و لاحظ أنها معلومة؛ أي أنها مجردة عن المادة؛ أي أن هذه اللحظة

تمثل لحظة تشكل الوجود المجرد للإنسان، أو قل: اللحظة التي نشأت فيها الروح.

و لاحظ مرة أخرى أنها – المعلومة الحسية – معلومة؛ و بناء على اتحاد العقل و العاقل و المعقول- أي أن العقل ما هو إلا مجموع المعقولات و المعلومات- تكون هذه المعلومة إذن، حجر الأساس، في بنيان العقل المترامي الأرجاء.

و بتوالي المعلومات، ينمو العقل و ينمو. تتحصل لديه المدركات الحسية بادئ ذي بدء، باتصال الأجهزة الحسية بالمحسوسات، ثم إنه، بما حفظ من معلومات حسية، يكوّن المعلومات التخيلية، بانقطاع أجهزة الحس عن المحسوسات. و يتوج تلك الرحلة الفذة، باستخلاص المفاهيم الكلية و المجردة، و إنشاء المدركات العقلية الخالصة. و يترابط هذا المزيج بشكل بالغ التعقيد، فيولد بحد ذاته أمزجة أخرى، تزيده تعقيدا إلى تعقيده. فهذه هي الحياة الإدراكية.

و هذه هي النفس الإنسانية: ما هي إلا مجموع المعلومات، المتجمع من الخارج و من الداخل، التي يعالج بعضها بعضا، و المتحد في كينونة واحدة.

دور الوراثة:

و لا يفوتنا هنا أن نشير، إلى أن للوراثة دورا هاما، في تشكيل النفس، بحسب الكلام الوارد آنفا؛ إذ إن أساس الإدراك كما وضح، إنما هو بالإحساس. و الإحساس رسالة تنقل بواسطة الجسم البيولوجي إلى النفس. و هذا الجسم البيولوجي تلعب العوامل الوراثية دورا فاعلا في تحديد نمطه و صفاته.

و بعبارة أخرى: فإن الجسم البيولوجي، هو الجهاز الذي تستعين الطبيعة به، لإنشاء امتداد ما وراء الطبيعة. و بما أن الجينات الوراثية من العوامل المباشرة الداخلة في صناعة ذلك الجسم، فإن لها دورا فاعلا في إنشاء النفس.

سيطرة النفس:

و لكن، هذا لا يعني إلغاء الدور الإيجابي للنفس قبال الجسم. بل بالعكس تماما، يمكن أن يكون التأثير الوراثي – مهما عظم – ضعيفا لدرجة، تجعله عاملا لا يعتد به، و ذلك بحسب عامل الإرادة الموجود في النفس. و كما نرى عند مبدعين قد تفوقوا على المحبطات البيولوجية بعبقريتهم و إبداعهم، كـ*بيتهوفن*، الذي قدم

ما يعد أعظم سيمفونياته الموسيقية، في فترة اشتداد الصمم في حياته.

و ذلك أن النفس تنقلب على مالكها، في فترة من فترات نشوئها، و ذلك عند اشتداد عودها. و بعد أن كانت خاضعة لما يجود به الجسد، من معلومات حسية يمد وجودها بها، تصبح هي المسيطرة، و المدبرة لأمره. و يصبح خاضعا لإرادتها، و يعود آنذاك عبدا ذليلا لا يملك من أمره شيئا، يعيش في ظل هيمنتها و استبدادها، و يسير بحسب ما ترتئيه آراؤها و أهواؤها.

و بحسب عنايتها بإرادتها، يكون تحررها من العوامل البيولوجية أكثر، و يصبح لنفوذها سريانا أكبر.

القوى النفسية:

و في الحقيقة إن سر هذه السيطرة و هذا النفوذ للنفس على الجسد، هو أنها تكوّن من المدركات التي تكسبها، ما يعرف بـ (القوى النفسانية). و هذه القوى هي المؤثرات الداخلية للنفس. و لا بد أن نتوفر على شيء من الإلمام بها، في مستقبل البحث.

اتحاد القوى النفسية:

تقدم الكلام في الفصل الأول، حول المدرسة التركيبية، و قلنا بأنها قد بنت مبانيها، على فكرة لم تبرهن عليها تماما، بالطرق التي توافق عليها، و لا يمكن لتلك الطرق فعل ذلك، حتى لو أرادت. و هذه الفكرة هي نظرتها إلى العقل، باعتباره مركبا جامعا لمختلف الإدراكات.

و السؤال الآن هو: هل هذه النظرة متطابقة مع الواقع، أم لا؟

هل تتجمع الإدراكات و المعلومات في النفس، بحيث يكون كل إدراك منعزلا عن الإدراكات الأخرى، و له في نفس الوقت، روابط لا حصر لها، بعدد كل الإدراكات الأخرى، تجمعه بها؟

أم أن الإدراكات و المعلومات، تنصهر جميعا، في عنصر واحد بسيط، لا تركيب فيه، فيضفي كل إدراك نكهته – إذا صح التعبير – لذلك العنصر، و هكذا تتغير النفس، مع إذابة كل إدراك جديد في محتواها؟

على الصعيد المنطقي، إننا نجد أن الفرض الأول، يحتاج التسليم به، إلى فرض عدد من الاحتمالات و التسليم بصحتها، وفي ذلك ما

يوقعنا في التمحل؛ فالاحتمال الأول الذي نفرضه، هو وجود الانفصال، بين كل إدراك و آخر، إذ بدون انفصال كل جزء عن الآخر، في الواقع العيني، لا نحكم بتغاير الجزئين، بل يكونان معا، جزءا واحدا. و الاحتمال الثاني الذي يجب أن نفرضه، هو وجود الحدود الفاصلة، بين كل إدراك و آخر، الذي يمَكن الانفصال المطلوب من التحقق، و بدون ذلك، لا نحكم بحدوث الانفصال. الاحتمال الثالث، هو أن هذا الانفصال و تلك الحدود، لا يمنعان من ارتباط كل إدراك مفرد، بجميع الإدراكات الأخرى، و بدرجة لا نجدها إلا بين الشيء و ذاته.

و هذه الفروض لا نجدها عند الأخذ بالقول الثاني. و في الوقت نفسه نجده — التفسير الثاني - يفسر، تفسيرا لا غبار عليه، تجمع الإدراكات و تماسكها مع بعضها البعض، و حرية اتصال كل واحد منها بكل واحد، من الفريق الغفير بأسره.

و على صعيد الوجدان: هل تستطيع أن تتصور نفسك، على أساس أنها مكونة من غرف أو حجرات، هائلة العدد و متشعبة - متشابكة؛ فلكل إدراك و شعور غرفته الخاصة به؟ مثلا نجد للحب غرفة، و للبغض أخرى، و تجد للألم غرفة، و للذة غرفة، و للبصر غرفة، و



للذكريات غرفة.. الخ؟ لا ريب أننا لا نجد – وجدانيا – بأننا نحب في جهة معينة من النفس، غير تلك التي نكره فيها، أو أننا نخاف في جانب معين من نفوسنا، غير ذلك الذي نتمالك روعنا فيه، و نعقد العزم و الشجاعة. فكيف نفسر ارتباط كل واحدة من تلك الغرف، بسائر الغرف الأخرى، بحيث يبدو أن كل غرفة حالة في الأخرى و مالئة لها، و في الوقت نفسه حالة في غيرها و مالئة لتلك الغير؟

إن هذا كله يقودنا إلى بساطة النفس و عدم تركيبها. إن كل المدركات تتحد بالعقل، و العقل واحد لا تعدد فيه عند الإنسان. و النفس واحدة، و ما نتوهمه من تعدد فيها، بسبب تعدد قواها و مدركاتها، ليس بحق، و لكن تلك القوى عبارة عن أطوار و مظاهر للنفس. و بعبارة أخرى: النفس إجمال القوى، و القوى تفاصيل النفس. إن الإحساسات – التي تقدم أنها أساس الإدراك – تحصل للنفس بواسطة أعضاء مختلفة، فتبصر بالعين مثلا، و تذوق باللسان، و كذا الإدراكات الأكثر تطورا منها، تحصل في النفس، بواسطة مراكز الدماغ المتعددة. و هذا في الواقع هو مبعث التوهم، بتعدد

قوى النفس و مراكزها المعلوماتية. و الغفلة عن أن المدرك لهذه المدركات المتعددة، إنما هو مدرك واحد.

و يبدو أن الاعتقاد التركيبي للنفس، متأثر في الحقيقة بالخلط بين العقل و الدماغ، فطالما ثبت أن مراكز الإدراك متحيزة على شكل مناطق في الدماغ، ولد ذلك الشعور بانعكاس نفس الأمر في العقل. و ليس الأمر كذلك؛ فالدماغ جهاز مادي، و العقل جوهر مجرد من المادة. و نحن وجدانيا، لا نحس نفوسنا ذات أعضاء و تراكيب و حجرات، بل نجد المدركات فيها، تنصهر في كينونة واحدة. إنها – على سبيل التقريب – كماء بحيرة واحدة؛ فيه السيلان و التموج و الهيجان و الهدوء و الصخب و السكون و البرودة و العذوبة و الزرقة و العمق و الضحالة و الامتداد و المحدودية.. و غير ذلك، دون أن يقدح ذلك بأنه ماء واحد بسيط، غير متركب من أجزاء و أعضاء[1].

[1] و انظر **الأسفار** ج٣ ص٢٩٩– ٣٠٠ و أيضا ج٨ ص٥٤.

إذا كان قصد *فونت* و جماعته، من القول بتركب العقل من الأحاسيس و الإدراكات[1]، هو احتوائه لها، فلا كلام لنا في ذلك. أما إذا كان قصده، هو وصف ذلك الاحتواء، و أنه يكون بصفة التركيب، فهذا ما نرفضه، كما توضح الآن[2].

صناعة النفس :

و هكذا وصلنا إلى هذه النتيجة، و اختصرنا سر النفس الدفين و معناها المكنون، و قلنا أنها ليست سوى مجموعة معلومات. و تنقسم هذه المعلومات، بداهة، إلى قسمين: قسم يستقى من

---

[1] في الحقيقة يذهب *فونت* إلى أبعد من ذلك؛ فحتى تلك الأحاسيس و الخبرات، ليست أمورا بسيطة، بل أمور مركبة.

[2] قد يتساءل القارئ متعجبا: ما لنا و لمباني المدرسة التركيبية، و قد اندثرت الآن و لم يعد لها مريدين؟ الجواب: إن آراء *فونت* لا تعتنق الآن، لا بصفتها آراء مغلوطة و مجانبة للصواب، بل بصفتها آراء قديمة، تمثل طفولة السيكولوجيا المعاصرة، و بهذا فما الآراء المعاصرة إلا الامتداد الطبيعي و الفرع المتأصل منها. و واضح أن علم النفس بأسره لولا *فونت* – بل لولا المدارس النفسية بصورة عامة – كان ليسير و ينمو بصورة مختلفة تماما. و رغم اعترافنا بفضل هؤلاء على التقدم السيكولوجي، إلا أن من الواجب أن نقف و نتأمل في أفكارهم مطولا؛ لكي نعرف هل وضعونا على الطريق الصحيح تماما أم لا.

المحيط الخارجي، و قسم يضـم معلومـات داخليـة، تنشـئها الـنفس بذاتها، من معالجـة الرصـيد المتجمع فـي حوزتهـا. و هكـذا ينضـم الناتج الجديد إلـى رصـيدها هـذا، و تسـتمر العمليـة، و يسـتمر نمـو الــنفس. و طالمــا يســتمر ضــخ معلومــات، و تســتمر المعالجــة لمعلومات، و استخلاص معلومـات لكـي تـدخل هـي الأخـرى فـي الدورة، طالما أن النفس مستمرة بالنمو و التوسع، و تمتد مساحتها و يزداد نفوذها. و بعبارة أخرى: أن لا حـدود لمـا يمكـن أن تبلغـه. و هذه النظرة هـي أعمـق مـدلولا مـن النظـرة الحديثـة للـدماغ. تـنص النظرة القديمة على أن الدماغ كالهيكل العظمـي، لا يمكـن توسـيع طاقاتـه. أمـا النظـرة الحديثـة، فتنـادي بـأن الـدماغ لـيس كالهيكـل العظمي، بل هو كالعضلات، يمكن تقويته بالتمرين و الرياضـة. أمـا حديثنا، فلا ينصب على الدماغ – الذي هو عضو مادي – بـل علـى العقل.

إن الطرق المقترحة لتمرين الدماغ هي الرياضات الفكريـة. و هنـا نتساءل: هل الرياضات الفكرية و النشاطات العقلية أمـورا ماديـة، أم أنها أمور مجردة عن المادة؟ إن هـذه النشـاطات عبـارة عـن جهـود معلوماتيـة، و المعلومـات مجـردة كمـا تقـدم مـرارا. و السـؤال هـو:

كيف جاز أن نمرن عضوا ماديا – الدماغ – بجهاز عقلي مجرد من المادة؟ فإننا – حين ننمي العظلات و نقويها، لا نلجأ إلا إلى المؤثرات المادية، كما هو معهود!

لا مندوحة إذن من التسليم، أننا في الحقيقة لا ننمي الدماغ و نوسعه بتلك النشاطات، بل ننمي العقل. نعم؛ إن للعقل تأثيرا و تأثرا من و إلى الجسد المادي، و تتجلى علاقة التأثير و التأثر هذه، مع الدماغ، أقوى ما يكون؛ فمن المؤكد أن للتوسع العقلي الذي تحدثه الأنشطة الفكرية، تأثيرات مباشرة على الدماغ؛ مثل زيادة الخلايا الغروية فيه، أو حدوث ظاهرة التداخل. و إن التفسير الذي نرتضيه، لضرورة حصول هذه التأثيرات، في الدماغ الذي يقف وراءه عقل نشط: هو أن تلك المدركات الاستثنائية، تحتاج إلى جهاز مادي يختلف عما هو متعارف في العادة، مما يؤدي بالعقل أن يحور الجهاز المادي الذي تحت تصرفه، إلى ما يلائم تكوين تلك المدركات، حيث أن الجهاز المادي شرط ضروري في تكوين المدركات.

و تعزز الفسلجة هذا الرأي: فنحن نرى مثلا أن الصيادين، تقوى لديهم حاسة الإبصار؛ فالنفس تريد نيل المناظر البعيدة، و مستوى

الإرادة و التصميم و المثابرة، كاف لكي تؤثر على جهاز الإبصار، لكي يتكيف كما تريد.

لا شك أن هذا التفسير يفتح آفاقا لا حدود لها. و هو لا يتعارض، مع زيادة النبوغ و المقدرة العقلية بطرق مادية، فيما لو بلغت التكنولوجيا مبلغا، بحيث يمكن إحداث تلك التغييرات الفسيولوجية، بالدقة المطلوبة، و بطريقة مادية صناعية؛ كالعقاقير أو الجراحة و ما شابه؛ و ذلك لأن العامل الصناعي آنذاك، يماثل العامل الوراثي، الذي قلنا أن له تأثيرا كبيرا. فكما يمكن أن يولد أشخاص محظوظون، و تركيب أدمغتهم ملائم لصناعة عقول عبقرية، كذا يمكن أن نتدخل في أدمغة و نجعل فيها تلك القابلية. دون أن ينافي ذلك، وجود الطاقة في العقول لكي تفعل هي بذاتها، تلك الأفعال و التغييرات، بما يتفق مع حاجاتها. و هذا هو تأثير الإرادة، الذي قلنا أن له قابلية كسر المحبطات البيولوجية، لو حصل الالتفات إليه و الاستفادة منه بالشكل المطلوب.

صانع النفس

قلنا أن التجمع ألمعلوماتي – الذي هو النفس – يحصل بطريقين، فيكون محتواه قسمين تبعا لذلك: قسم المعلومات الداخلية، و قسم

المعلومات الخارجية. و واضح أن الصانع و المكون للمعلومات الداخلية، هو النفس بذاتها؛ فهي حصيلة معالجاتها للرصيد المتجمع عندها.

و لكن بالنسبة للمعلومات الخارجية، الحاصلة بطريق الاتصال الحسي مع البيئة المادية، من يصنعها؟

لا شك أن النظرة القائلة، بأن البيئة الخارجية تلك، هي الصانعة، نظرة سطحية و ساذجة؛ فإننا لا نجد أن المادة، قد انتزعت من نفسها صورة مثلا، و أرسلتها عبر الأثير، لكي تحل في شبكية العين. بل الصحيح المثبت بالتجربة، أن العين نفسها، تصنع صورة محاكية للأصل، بتأثير انتشار الضوء عليها.

و في الحقيقة إن عمل النفس في صنع المدركات، المكونة لها، هي بنفس الطريقة. فبواسطة الجهاز الحسي – الذي يتأثر بالعوامل الخارجية، فيصنع رسالة حسية، من العناصر الكيميائية و الكهربائية الموجودة ضمن تركيبه – تتأثر النفس، و تصنع طبقا لهذا التأثير، معلومة حسية، هي لبنة جديدة تضاف إلى بنائها.

اتضح بهذا أن صانع النفس، هو النفس بذاتها. و هذا يعني أن قيام تلك المدركات و المعلومات فيها، ليس على نحو الحلول – أي بأن تأتي المعلومة من الخارج، فتحل في داخلها – بل على نحو الصدور؛ فهي أفعال لها، و الفعل لا يأتي إلى الفاعل من الخارج ليحل فيه، بل هو يصدر عنه. و زيادة في التوضيح خذ الأكل مثالا على الفعل: فالأكل لم يأت من خارج ذات الآكل و تلبس فيه و ظهر عنه، بل الأكل صادر أساسا من ذات الآكل، و قائم به.

تنوّع ما بعد النوع :

الصور الإدراكية تنمي النفس. و كلما استقت النفس منها، كلما تصورت و تشكلت بنفس أبعادها – أي بنفس أبعاد تلك الصور الإدراكية – فإن الإدراكات، كما قلنا، تشكل وحدات بناء النفس، كما أن القرميد يشكل وحدة بناء الجدار. فكيف يكون لون القرميد، و كيف تكون متانته، و كيف يكون حجمه و ثقله، و كيف تكون سائر خصائصه.. هذا هو ما يحدد طبيعة الجدار، و هويته التي يكون مشيدا وفقا لها.

فالادراكات الراسمة للنفس، و المصورة لها، كيف ستكون و ما هي طبيعتها؟ الإجابة عن ذلك هو المعطي لهوية النفس و عنوانها.

من هذا الكلام يتبين لنا، بأن أفراد النوع الإنساني، و إن كانت أبدانهم تحمل من نقاط الاشتراك، ما يجعل التشابه ملحوظا بينهم، و لكن هذا لن ينعكس على نفوسهم؛ لأن كل فرد منا يحمل من الإدراكات، ما يشكل مزيجا هائلا غنيا، فريدا لا يشبه المزيج الذي يحمله أي فرد آخر. و مهما كثرت النقاط المشتركة، بين إدراكات أي فردين، فهي لن تجعل لنفسيهما التشابه الذي نلحظه، بين بدنيهما، بصفتهما ينتميان لنفس النوع البشري الواحد. أو على الأقل، لن نجد النقاط المشتركة، بين كل نفوس النوع، مثلما نجدها بين أبدانهم. فعلى أقل تقدير، يكون لكل مزيج نفسي من الإدراكات، مجموعة من الأفراد المختصين به. و بعبارة أخرى: إن النوع البشري، و إن كان نوعا واحدا بحسب الظاهر المادي و البيولوجيا، و لكنه في الحقيقة عدة أنواع، من وجهة نظر علم النفس الفلسفي.

و هذا ما نعبر عنه بعبارة: تنوّع ما بعد النوع. و هذا غير ظاهرة تنوع الأفراد داخل النوع الحيواني الواحد، و الذي أقام عليه

داروين نظريته في النشوء و الارتقاء، تعديلا على آراء *لامارك*[1]. إذ أن محورها هو تطور الجسم المادي، لدرجة حدوث الطفرة النوعية و انبثاق نوع جديد، الأمر الذي يرفضه المنطق البيولوجي كما تقدم في الفصل الأول. و هو غير ما نتحدث عنه الآن.

عامل الترسيخ:

إن المعلومات الإدراكية، عندما تندمج مع النفس، تضفي نكهتها على تلك النفس. فإذا كانت تلك المعلومة ذات تأثير عميق، فلربما تحدث تعديلا جوهريا على تلك النفس. فتدَرُج تأثير المعلومة بالنفس، يبدأ من التأثير الباهت الضحل – بل قد يبدأ من اللاتأثير – و يشتد حتى التأثير العاتي المدمر، الذي يقلب عاليها سافلا و بالعكس.

فمعلومة مثل (التدخين من الأسباب الرئيسية للسرطان) عندما تمر بي مرورا عابرا، فأنا آنذاك بين طريقين: إما أن تلك المعلومة ستترسخ في نفسي و تترك أثرها عميقا، أو أنني أمر بها مرور الكرام

[1] أنظر مدارس علم النفس المتعاصرة ص١٩.

و لا ألقي لها بالا. إن النتيجة الحتمية لإتباعي الطريق الأول هو الاهتمام بصحتي أكثر و الإقلاع عن التدخين، و النتيجة الثانية هي الإهمال الذي يستتبع المرض و الضعف.

إذن إن طريقة التعامل مع نفس المعلومة الواحدة، هو العامل الرئيسي في طريقة تشكيل النفس، و رسم صورتها و أبعادها، و تحديد عنوانها.

فأنا في الطريق الأول أكون قد حكمت إرادتي، و سمحت لمعلومة ذات أثر طيب و مردود نافع من أن تترسخ في نفسي، و تضفي تأثيرها البالغ عليها، و كانت النتيجة هي أني حصدت ثمارا طيبة.

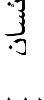
و في الطريق الثاني أكون قد بعثرت إرادتي و انسقت وراء أهوائي، و لم أوجه من الاهتمام و العناية بتلك المعلومة، ما يمكنها من الترسخ و التوغل عميقا في نفسي. و النتيجة لم تنتفع النفس بها بالرغم من كونها معلومة مفيدة.

و الآن نتساءل: ما هو العامل المفرق، الواقف وراء اتباعي لواحد من الطريقين، و تفضيله على الآخر؟

الجواب: هو العمل. فأنا إذا بلغتني معلومة، فإما أن أقرر العمل وفقا لمقتضياتها، و عندئذ تترسخ المعلومة في نفسي، و تنشر طعمها و تأثيرها في تلك النفس، و كلما زدت في ذلك العمل كلما ازداد التأثير، حتى يجتاح النفس بأسرها..

و إما أنني – حيال المعلومة – أقرر العمل بعكس مقتضياتها. فلا تترسخ المعلومة في النفس آنذاك، و يزداد ذلك ما دمت مصرا على موقفي، حتى تنقلب المقاييس و تصبح المعلومة معدومة القيمة عندي أو مغلوطة.

فالإنسان، مثلا، عندما يعرف بأن السرقة عمل خاطئ، ثم هو يسرق، تتشكل النفس عنده آنذاك، بما لا يتفق مع تلك المعلومة، بل وفق معلومة جديدة تقول (السرقة أمر خاطئ و لكنه مفيد). ثم إنه حين يسدر في غيه، لا بد هو بالغ مرحلة، تتشكل نفسه عندها بنقيض تلك المعلومة – السرقة أمر خاطئ – و هي (السرقة أمر حسن). و عندئذ، لا يكاد يظهر نفع للخطباء و المصلحين في





توجيهه و إصلاحه، مهما دأبوا؛ فقد تقولبت نفسه بقالب جديد، المقاييس فيه مقلوبة رأسا على عقب[1].

و لهذه المعلومة – أن العلم يثبت بالعمل – صدى موافق، في أوساط علم النفس الحديث، كما نلمس عند *جاثري*.

لا شك أن في هذا الكلام أهمية فائقة في علم النفس التربوي، غير أن له أبعادا أخرى تهمنا، تصب في الغرض الرئيسي لهذا الكتاب.

عودة أخرى للتعريف:

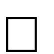
طالما أن النفس بكاملها عبارة عن فعلها؛ فبفعلها نشأت حجرا فوق حجر، ألا يدعم ذلك تعريف علم النفس بأنه (علم السلوك)، لا بحسب مفهوم *واطسون* – الذي يرفض الاستبطان رفضا قاطعا– بل بحسب أن النفس بأسرها، عبارة عن سلوكها و فعلها، و هو رأي له نوع قرب من آراء علماء النفس قبل *واطسون*، مثل *كاتل* و

---

[1] أنظر مراحل تأثير العلم بالنفس بواسطة العمل في **بحوث في علم النفس الفلسفي** ص٨٥- ٩٠.

مكدوجل؟ الجواب هو النفي؛ و ذلك أننا لم نصل إلى هذه النتيجة، إلا بعد التوغل في دراسة النفس، و مفردات التعريف يجب أن تكون من الوضوح، بحيث يصح وضعها في مطلع مقدمة العلم، و ليس في أبحاثه المتقدمة. ثم إن هذا الكلام يبقى إحدى النتائج النظرية القابلة للمناقشة، و قد يأتي اكتشاف ما يغير نظرتنا إلى علاقة النفس بسلوكها.

الفصل الثالث



رسم دائرة المصير



النفس بين مصيرين:

سبقت الإشارة، في الفصل الأول من هـذا الكتـاب، إلـى الحقيقـة العلمية الناصة، علـى أن جميـع خلايـا البـدن، فـي معـرض التغيـر و التبدل، طيلة حياة الإنسان.. فطيلة هذه الفترة، تموت خلايا و تفصل عن الجسد، و تولد أخرى تحل محلها، و هكذا حتى الختام. و قلنـا أنه بالرغم من ذلك، فإن النفس ثابتة. و هـذا مـن الإثباتـات المقامـة على تجردها و لا ماديتها.

و الآن لنتأمل قليلا في هذه الحقيقة – حقيقة أن الـنفس محتفظـة بثباتها، برغم التبدلات الآنية المستمرة، طيلة الحياة، و الحاصـلة مـن اندثار و دمار خلايا فـي البـدن، و إنشـاء خلايـا جديـدة محلهـا – و لنطرح السؤال التالي: هذا الاندثار لـو حصـل بصـورة تامـة، لجميـع خلايا الجسم، بالكامـل، و لـم تنشـأ بالمقابـل خلايـا جديـدة، فهـل يوجب هذا اندثار النفس و دمارها برمتها، دفعة واحدة[1]؟



[1] التعبيـر (دفعـة واحـدة) ضـروري؛ إذ لا يمكـن أن تـدمر الـنفس تـدريجيا كمـا يحصل للجسد، فهي موجود بسيط خال من التراكيب و الأعضاء. فكأنـه و الحـال هذه موجود متكون من خلية واحدة فقط. و عليه إذا بادت تلك الخليـة، بـاد هـذا الموجود بتمامه.

هل أن النفس التي لم تتأثر – من حيث ثبات الشخصية و استقرارها – بجميع عمليات الهدم و التقويض، لملايين و ملايين من الخلايا البدنية، طيلة الحياة، يجب أن تنحل و تتلاشى لمجرد أن عمليات الهدم تلك، بلغت مرحلة من الكثرة، بحيث لم تبق مجالا لعمليات البناء؟

الجواب الذي يرتضيه المنطق السليم: هو أن لا ملازمة بين اندثار الجسم المادي من جهة، و تزلزل ثبات النفس و بقائها من جهة أخرى. و هذا أمر نعيشه طيلة حياتنا. و قد عززت موقفه التجارب المثبتة، أن البدن الإنساني بأسره يتبدل، خلال الحياة إلى بدن آخر، بخلايا جديدة تماما لا تتضمنها أي من الخلايا القديمة.

إذن نصل من هذا الكلام إلى نتيجة مدهشة: و هي أن مصير الإنسان، لا ينتهي بموت البدن المادي و تفرق خلاياه؛ لأن الجزء الذي يدركه أكثر من غيره في ذاته – و هو نفسه – لا يموت بموت البدن[1].

[1] إن أول الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان نفسه (**سرح العيون** ص١١)، فلو فرضنا أن مولودا قد ولد، و الحواس الخمس معطلة عنده،

و في الحقيقة إن السبب المباشر لموت البدن المادي هو تركبه من خلايا، و تلك الخلايا متركبة من عناصر أدق، فلو لم تكن هنالك حاجة في البدن، إلى بقاء التراكيب الداخلة في وجوده، و بنسبة تكفي للحفاظ على مجموعة معينة منها ضمن حدوده.. أقول: لو لم تكن تلك الحاجة موجودة في البدن، لما حل الدمار به عند عدم سد تلك الحاجة. و يحصل المنع من سد تلك الحاجة بعدة أسباب، أوضحها الأمراض، و التي تمنع الخلايا من القيام بالفعاليات الحيوية.

و لكن هل تعاني النفس، من هذه المشكلة، هي الأخرى؟

بناء على ما مر، هذه المشكلة لا تعاني النفس منها، و هي غير متركبة من تراكيب، تحتاج إليها، للبقاء و الاستمرارية، كالبدن. فالنفس إذن، بحسب طبيعتها، تقتضي البقاء لا الفناء[1].

فهو، آنذاك، لا يمكن أن يغفل عن إدراك ذاته، و إن لم يدرك غيرها. بل إنه سيكون أكثر إدراكا لذاته؛ لتركز التفاته عليها دون غيرها.

[1] هذا و انظر **الأسفار** ج٨ ص٣٣٦. و في **المعجم الموسوعي لعلم النفس**- ج٥ ص٢٤٩٧ - عبر المؤلف عن الموت بـ (فقدان المرء النهائي لفرديته) و (انعدام الذات) و قال: (كل فرد مقتنع بصورة لاشعورية أنه خالد). و الحال أنه

معيار السعادة و الشقاء:

مما مر جميعا، تحققت لنا نتيجتين مهمتين:

الأولى: أن النفس البشرية تتشكل و تتكون بالادراكات و المعلومات. و بناءا عليه، فكيف تكون الإدراكات تكون النفس. فإذا كانت الإدراكات مضيئة و براقة – على سبيل التشبيه – تكون النفس المكتسبة لها مضيئة و براقة، و إذا كانت إدراكات مظلمة و قذرة تكون النفس كذلك.

الثانية: إن النفس لا تفنى بفناء الجسد، و أن طبيعتها، بحسب الوضع الذي أنشأت عليه، تقتضي البقاء لا الفناء، لو خليت و شأنها.

و في الواقع، إن هاتين الثمرتين تستحقان من الإنسان، بموجبهما، أن يقف قليلا، و يفكر بروية بالغة. فليتساءل: هل أن الإدراكات و القناعات التي كسبتها[1] قد هيأت لي نفسا متينة و عظيمة و مضيئة، أم أنها قد صنعت لي نفسا متوحشة قذرة؟

يمكن التماس مبررات وجيهة لتلك القناعة، على ضوء ما مر، و يمكن تفسيره بأنه معرفة النفس اللاشعورية بحقيقتها.

[1] و قد قلنا أن الاكتساب لا يكون بالعلم فقط، بل بالعلم و العمل الموافق لذلك العلم، الكافي لترسيخه بالنفس.

ما سبب أهمية هذا السؤال؟ إن الإجابة تحتاج إلى بعض التفصيلات.

إن من البين الواضح هو أن نفوسنا تدبر أبداننا. و تنقسم هذه التدبيرات، بحسب طبيعتها، إلى قسمين: فقسم من التدبيرات يتجه نحو اكتساب المعلومات، و أخذ الصور الإدراكية. و يتم ذلك بواسطة البدن كما هو معلوم. و القسم الآخر من التدبيرات، يتجه نحو العناية بالبدن نفسه، باعتباره الواسطة التي تحتاجها النفس، لاكتساب المعلومات و معالجتها، أي: باعتباره المطية التي توفر للنفس نيل مآربها. و هذا يعني أن كمال البدن و توفير حاجاته، ليست غاية أصلية و أولية للنفس، بل غاية بالتبع.

إن القسم الأول هو الهدف الأساسي؛ إن النفس تسعى لبناء ذاتها و تشييد كيانها بنيل المعارف، و لكن لما كانت محتاجة إلى البدن لتحقيق هذا المأرب، فلا مندوحة من العناية به، و توفير احتياجاته، لكي يعمل جيدا و بالنشاط المطلوب، تحت إمرة مدبره و المتصرف به.

و احتياجات البدن تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم الحاجة إلى جذب الموافق، من الغذاء و المأوى و القرين الجنسي[1]، فكان في النفس قوة الشهوة، و الدوافع البيولوجية و السيكولوجية الشهوانية، لكي تضخ في الجسد طاقة طلب ذلك، لتعزيزه و تقويته.

و القسم الآخر من حاجات البدن: هو الحاجة إلى دفع المخالف، من عدو أو حريق و ما إلى ذلك، فكان في النفس قوة الغضب، و الدوافع البيولوجية و السيكولوجية النافرة، و التي تحرك البدن للدفع، في سبيل حمايته و الحفاظ عليه[2].

و من المعلوم أن توفير الأسباب الناجعة، في سد حاجات البدن – بكلي قسميها – يوجب بهجة و سعادة للنفس. فالنفس تلتذ بإطعام الجسد مثلا، أو بدفع المرض عنه، و لهذه الحقيقة الموضوعية نفع عميم؛ فما كل نفس ناضجة كفاية لكي تعرف أهمية ذلك لأبدانها، و لولا أن كان في إرضاء متطلبات الجسد، راحة للنفس و سعادة لها، لانقرضت الأنواع.

---

[1] القرين الجنسي موافق؛ لأنه وسيلة للحفاظ على بقاء النوع، و بقاء النوع مهم و موافق لحاجات الفرد.

[2] أنظر **مفاتيح الغيب** ص٥٨٧ وغيره.

و لكـن فـي تلـك الراحـة و السـعادة، الغريـزيتين المهمتـين، و الحاصلتين عند إرضاء الجسـد، توجـد خصيصـة تسـترعي النظـر، و هي أنهمـا – الراحـة و السـعادة البـدنيتين – يمـثلان شـعورا جزئيـا، يحتاج دومـا إلـى الواقـع الحسـي. و الواقـع الحسـي يعتمـد اعتمـادا أساسيا على العالم المادي و الاتصال به. علـى سـبيل المثـال، لكـي يلتذ الجسد بالطعام فعليا، عليه أن يتصل بحصة جزئيـة مـن الطعـام، في مكان و زمان معينين، بواسطة عضو حاسـة الـذوق -اللسـان – و لا يسـتمر ذلـك الإرضـاء و ذلـك الالتـذاذ، إلا بتـوفر هـذه العوامـل جميعـا: الحصـة المطلوبـة مـن الطعـام، المكـان المطلـوب، الزمـان المطلوب، و عضو الإحساس.

و لكن بغياب هـذه العوامـل، لا يمكـن اسـتعادة تلـك الأحاسـيس فعليا.

إذن، النفس المبنية بالادراكات الشهوانية و الغضبية، سـتعاني مـن مشـكلة عويصـة، و هـي حاجتهـا المسـتمرة إلـى المـادة و البـدن المادي، و عليـه لـن يكـون الافتـراق عـن المـادة ملائمـا لطبيعتهـا و قوامها. و هذا الخبر ليس سارا لها؛ إذ أن هذا الافتراق قسري لا مفر منه، و كل الأحياء صائرة، لابد، إلى الموت.

و بعبارة أخرى: إن النفوس الشهوانية و الغضبية، ستعاني و تتعذب، بعد الافتراق المحتم عن المادة. أي أنها ستكون نفوسا شقية.

إن هذا يستدعي دراسات معمقة، تمتد لمجلدات كثيرة، لمعرفة السلوك المطلوب، في سبيل إرضاء حاجات الجسد و متطلباته من جهة، و عدم حيلولة ذلك إلى صنع نفس منحرفة، لا يوافقها الفراق الحتمي عن المادة، من جهة أخرى[1].

الخيال:

إن الإدراك قائم بالنفس، قيام الفعل بالفاعل، كما قلنا. النفس تدرك، أي تفعل الإدراك، و الإدراك قائم بها.

و الخيال: هي الخزانة التي تحفظ بها النفوس، الإدراكات الحسية، بعد غياب الاتصال المادي بالمحسوس. فإنك إن رأيت مثلا حديقة معينة، ثم ابتعدت عنها حتى غابت عنك، فإن بإمكانك استحضار صورة ذهنية لها. و هذا هو التخيل.

[1] و انظر **شرح أصول الكافي** ج٤ ص٢٥٢.

فلنسأل إذن: ماذا يحصل لرصيد الإدراكات الحسية، بعد الفقدان التام لسبل الاتصال الحسي؟ طبعا هي ستبقى في الخيال مختزنة. فالخيال هو حس ما بعد الموت. إذا فارقت النفس عالم المادة لا يبقى فرق بين التخيل و الإحساس[1]. و بمفارقة البدن المادي، و عدم الانشغال بتدبيره و التصرف به، ستلتفت النفس إلى ذاتها، و تعيش تلك الذات على أتم عيش. ستشعر آنذاك بالخيال حسا قويا، حاضرا[2]، و تعيش لذته أو ألمه، تعيش جوعه أو اكتفاءه، تعيش حيوانيته أو عقلانيته، تعيش كيفما عودت ذاتها أن تعيش، و لكن مع فرق واحد: هو عدم قدرتها على الانتهال من المادة لسد الحاجات المادية. فإذا كانت حاجات مستفحلة و مريضة غير معتدلة، فسيكون الشقاء إذن[3].

تجربة تسانج:

قام *تسانج* بإجراء عملية استئصال المعدة، لمجموعة من الفئران، و وضعهم في موقف تعلم في متاهة – أي: متاهة يتعلمون فيها

[1] **سرح العيون** ص٣٥.

[2] أنظر **مفاتيح الغيب** ص٦٩٢.

[3] و تحديد الاعتدال و الانحراف، يرتبط بالدراسات المعمقة، التي تحدثنا عنها قبل قليل، حول تشخيص السلوكيات الملائمة.

كيفية الوصول إلى الطعام – و قارنهم بمجموعة أخرى من الفئران، مما لم يجرى لها الاستئصال. و عندما وضع الطعام داخل المتاهة، تعلمت الفئران مستأصلة المعدة، الوصول إلى الطعام، تماما كالفئران الأخرى.

و بعبارة أخرى: لقد بقيت الفئران نهمة، حتى في غياب المعدة.

ألا يصلح هذا كشاهد – لا كدليل – على أن النفس، بعد غياب الآلات و الأدوات الجسمية، ستبقى تعاني من عدم إشباع الرغبات و النوازع، التي عودت نفسها عليها، و تعلقت بها باعتبارها أمرا مطلوبا لذاته، و لدرجة استفحال التعلق بها؟

بغياب الآلات، الإنسان الذي قدم إرضاء الشهوات على العقل و تطويره، و سمح لها أن تجتاح نفسه و تسيطر على قواه العقلية، حتى تشكلت نفسه و ارتسمت بعنوان أنها (شهوانية) تقفز من متعة حسية إلى أخرى، ماذا سيفعل ذلك الإنسان بغياب الأعضاء و الأدوات التي تمكنه من إرضاء نفسه، و بقيت تلك النفس كالحيوان الجائع، تشكو الجوع إلى أبد الآبدين، و هو جوع شديد مستفحل؛ لأن

النفس بغياب البدن، كما قلنا، تكون منصرفة تمام الانصراف إلى ذاتها، و تعيش مدركاتها أعمق ما يكون العيش[1]!

و ربما يطعن، بالشاهد الذي أوردناه، بالقول: إن أسباب الجوع في الحقيقة كيميائية لا ميكانيكية. فعندما ننقل الدم من كلب جائع إلى آخر شبعان، نلاحظ في الأخير تقلصات المعدة المنبئة عن الجوع، و بالعكس.. إذا نقلنا الدم من الشبعان إلى الجائع، نجد هذه التقلصات تهدأ عنده. و لقد أثبتت التجارب تأثير مستوى السكر في الدم، على الشعور بالجوع و عدمه. فالجوع سببه كيميائي إذن. و العوامل الكيميائية أمور مادية.

و لكن هذا الطعن ليس في محله في الحقيقة؛ فإننا نتساءل: هل إن حقن دم الكلب الشبعان، في جسم الآخر الجائع، قد سد جوع هذا الأخير و أشبع بدنه في الحقيقة، أم أنه لم يزد على تشويش الشعور لديه، و إيهامه بأنه قد شبع، من خلال إحداث نفس التأثيرات التي تحصل للبدن عند الشبع؟

[1] أنظر **الأسفار** ج٩ ص١٨٥- ١٨٦ .

إن الشبع الذي يرومه ذلك الكلب – و هو تزويده بالمواد الغذائية التي يحتاجها و يرغب بها في الحالة السليمة، أو الراغب بها دون حاجة، أو التي يحتاجها و لا يرغب بها، في الحالات المنحرفة – لا يمكن أن يحصل بمجرد إقناع الكلب، بأنه ليس جائعا. حتى لو تم هذا الإقناع بواسطة الآلات السريرية و المختبرية. فإن جوعه، لو كان مرضيا سيكولوجيا، سيبقى كامنا مختبئا، طالما أن ذلك المهدئ التخديري الموهم يعمل تأثيره، و تأثيره مؤقت لا يمكن أن يستمر.

إن ما فعلناه بهذا الكلب، شبيه بما يمكن أن نفعله برجل شهواني يهيم بكافة أنواع الشذوذ الجنسي، فنعمد إلى زوجته و نصنع لها تنكرا كاملا، بحيث تختلف هيأتها تماما، ثم نعرضها عليه و هو غافل عن الحقيقة، بعنوان أنها أجنبية، فيرضي بها حب الزنا في نفسه، ثم نغير تنكرها حتى نجعلها نسخة مستنسخة، من أمه أو أخته، فيرضي عقدة أوديب أو زنا المحارم في نفسه، ثم نغير شكلها حتى تغدو كالرجال، فيرضي بها حب اللواط، ثم نلبسها هيكلا لنموذج فرس أو حمار، فيرضي نزعة الجنس مع البهائم.. و هكذا.

و الآن قل لي: هل أننا، بكل هذه الإيهامات، قد دفعناه إلى ممارسة علاقات شرعية و صحيحة، مع القناعة و الرضا بها، و بالتالي عالجناه نفسيا، فلم تعد نفسه شهوانية و شاذة إلى مدى متطرف؟

طبعا لا.

إن للعامل الكيميائي تأثير المنبه الذي ينبه النفس، إلى حاجة الجسد، و لكن مع اختلال النفس، تصبح هي مقتنعة بوجود حاجات للجسد، مع عدم وجودها في الواقع. و بما أن هنالك علاقة تأثير و تأثر، بين النفس و الجسد، فتحدث الاستجابة الفسيولوجية.

ليس حديثنا في الأسباب البيولوجيية في حدوث الشهوات، بل في التأثيرات النفسية على الجسم و التي تؤدي إلى نشاط تلك العوامل البيولوجية في غير الموارد المطلوبة منها. و عند النظر في النهم السيكولوجي للطعام، أو الإدمان على الكحول و المخدرات، أو إدمان الجنس، أو السادية، الماسوشية، النرجسية.. و غير ذلك من الانحرافات، نجد أن العامل الكيميائي – من هرمون أو إنزيم، أو مستحضر خارجي – يقف وراءها، و لكن الذي نشط ذلك العامل الكيميائي هو النفس بحد ذاتها؛ فعندما تجنح إلى

الانحـراف، فإمـا أن تعـود إلـى الاعتـدال، و إمـا أن تسـدر فـي الانحراف، و قد يبلغ ذلـك بهـا إلـى الاختلال قبـل الانفصـال عـن الجسد، فلا تعود تجد ما يرضيها حتـى و هـي فـي ذروة الاسـتمداد الحسي، كما نجد في حالات متأخرة من النهم المرضي للطعام.

فالذي يحرك العامل الكيميائي هنا هو النفس بحد ذاتها؛ فإن فيها من القوى الخفية مـا يفـوق ذلـك. و إن هـذه الاخـتلالات العصـبية الخطيرة التي ذكرنا جملة منها الآن، تنشأ بادئ ذي بدء على شـكل انحرافات بسيطة، عن الاعتـدال فـي إرضـاء الحاجـات الجسـدية. و بصورة عامـة أغلـب البشـر يعـانون مـن هـذه الانحرافـات، و بنسـب متفاوتة، شاءوا أم أبوا. فحتى لو لـم يسـتفحل الأمـر معهـم، لدرجـة المعاناة مع توفر أسباب الإرضاء الحسي، لا بـد هـم بـالغي المعانـاة، بعد الانفصال عنها – تلك الأسـباب – و بحسـب درجـة الانحـراف التي تختلف من فرد إلى آخر.

و لابد من الإشارة، بأننا لا نـورد تجربـة *تسـانج*، كـدليل علـى مـا تقـدم، بـل فقـط علـى مسـتوى الشـاهد مـن كلامهـم؛ و ذلـك إن استخدام نتائج التطبيقات الجزئية المحـدودة، للخـروج بتعميمـات، متضمنة لحقائق هائلة، أثبـت كونـه مجازفـة غيـر مأمونـة العواقـب،

على مدى تأريخ الفلسفة. و انظر بحوث الطبيعيات القديمة فيها، أصدق شاهد، فيجب تحري الدقة المتناهية في ذلك، مع عدم استخدام اللغة القطعية النهائية.

مقارنة:

تنتشر الحدود و القيود، في عالم الأجسام المادية، بصورة عظيمة جدا، و تتحكم قوانين الزمان و المكان فيه بانضباط صارم. و ليس الأمر كذلك في عالم النفوس؛ فإن النفس أكثر تحررا من المادة. الأجسام المادية في معرض الانحلال و التبدل، و النفوس مستقرة ثابتة. الجسم المادي لا يملك الاستقلال عن باقي الأجسام المادية؛ إذ لا مندوحة من الارتباط بالبيئة المادية، في حين النفس تملك تحررا أكبر. الجسم قابل للانقسام و التجزئة، و حتى لو تناهى في الصغر، لدرجة لا تملك الآلة القاطعة نيله مهما دقت، فإن العقل يبقى حاكما بعدم استحالة قطعه؛ و ذلك لأنه يبقى ذو بعدين، و كل ما له بعدين، يملك تصورنا العقلي، إمكانية تجزئته إلى قطعتين. أما النفس، فكيف يمكن تصور إمكانية نيلها، بالقطع و التجزئة، و هي ليست مادية أساسا؟

إذن: يدعم هذا أن الوجود الذي تتمتع به النفس، هو أقوى و أشد، من ذلك الذي للمادة و الأجسام المادية؛ فإن القوانين التي تتحكم و تضعف الأخيرة، ليس لها تلك السيطرة و النفوذ في عالم النفوس.

الذات المهيمنة:

الصورة الإدراكية هي وحدة بناء النفس. و في الحقيقة إن إدراكنا للأشياء المادية، لا يتم بانتزاع النفس للصور الإدراكية، من المواد. كان الاعتقاد السائد في السابق، أن للنفس خاصية نزع المدركات، من الأشياء المادية.. فكأنها تسحب تلك المدركات من الأشياء سحبا، لتندمج بها و تصبح مدركة لها. و قد قلنا أن النفس تتكون بتجمع الصور الإدراكية، و هذه الصور الإدراكية تبدأ بالإحساس، الذي لا يعمل إلا بالاتصال بالمادة. أي أن الصور الإدراكية الحسية – من سمع و بصر و غيره – تستقى من الأشياء المادية: فنستقي من العطر رائحته، و من الشجرة لونها و شكلها، و من البلبل صوت تغريده.. و هكذا.

فبناءا على هذا كله، تكون المادة هي علة النفس.

و لكن لنترو قليلا و لنتذكر: أن المادة أضعف وجودا من النفس. فكيف جاز أن الأضعف وجودا، ينشئ الأقوى وجودا؟ كيف أن المادة الضعيفة -قياسا بالنفس- هي التي تمد النفس القوية بوجودها، الذي يفوق وجود هذه الأولى شدة و قوة؟ أليس أن فاقد الشيء لا يملك أن يعطيه؟

هذا يدلنا على أن العوامل المادية، ليست سوى وسائط. فهي كالأب الضعيف الذي ينجب إبنا قويا. إن ذلك ليس بمستغرب؛ فالأب ليس علة و سببا، و إنما مجرد واسطة في انتقال المواد العضوية، و تجمعها، بما يمكنها من أن تتعلق نفس بها، فتصير كائنا حيا.

فالمادة إذن ليست السبب الحقيقي في حصول المدركات، و لكن الصحيح هو أن النفس، بتأثير الاتصال بالأشياء الخارجية، تنشئ هي بذاتها المدرَك، فالصورة المدركة ليست مأخوذة من

المادة، و لكن الاتصال بالمادة، يؤثر بالنفس تأثيرا، يجعلها تصنع صورة مدركة، موافقة لذلك التأثير[1].

و هذا الكلام منطقي طبعا، و لا غبار عليه، و لكن المصيبة أنه لا يحل الإشكال تماما. فإنه: أليست النفس مفتقرة للصورة الإدراكية أساسا، فمن أين تصنعها؟ أليس فاقد الشيء لا يملك أن يعطيه؟ سلمنا معكم أن النفس هي التي تصنع الصور الإدراكية. و لكن من غير المعقول أنها تصنعها من لا شيء! فلا بد من استمداد مواد أولية لصناعتها!

و قد تبين أن من المستحيل التسليم بكون هذه المواد الأولية مستقاة من المادة؛ فهي أضعف حتى من المواد الأولية، و ليس لها سوى دور الآلة و الواسطة.

كذلك تبين أن من المستحيل أن مصدرها هو النفس ذاتها، إذ فاقد الشيء لا يملك أن يعطيه.

[1] هذا أكثر من إعادة لما جاء تحت عنوان (صانع النفس) إذ أن النظر هنا إلى التأكيد على حيثية العلية و المعلولية.

إن هذا يوقفنا على حقيقة فذة ذات مدلول عميق و أبعاد مترامية الأرجاء؛ فهو يعني أن النفس تستلهم القدرة على إنشاء تلك الصور الإدراكية من مصدر ثالث، غير نفسها و غير المادة. و هذا المصدر لا بد أن يكون أعظم من عالم المادة كما هو واضح؛ لأن عالم المادة أضعف من النفس ذاتها. و أيضا هو أعظم من النفس؛ لأنه يملك أن يمدها بالوجود الذي تستخدمه لبناء نفسها، بواسطة إنشاء الصور الإدراكية، التي تمثل لبناتها و وحدات بنائها.

بل إن هذا المصدر لا بد أن يكون أعظم من كل عالم النفوس؛ و ذلك لأن كليات القوانين التي تحكم ذلك العالم المجرد، واحدة، كما يدلنا الاستقراء و التتبع، لكل انتاجات الفكر الإنساني، مما يدل على وحدة في المصدر الحاكم، بكل تلك النفوس[1]. فهو حاكم

---

[1] هذا نوع استفادة مبسطة من (الدليل الاستقرائي لإثبات الصانع) أنظر **الأسس المنطقية للاستقراء** ص٥٠٢- ٥١٤. فلو طالعنا مثلا كتاب **اللامنتمي**، لوجدنا أنه استقرأ قرابة ٦٠ شخصية فنية و أدبية. و إننا نستطيع أن نتجاوز الجانب ألانحرافي فيها، و ملاحظة عدد هائل من الصفات التي تشترك بها فيما بينها، مع غض النظر عن أن *ولسون* لم يركز على ذلك الجانب في كتابه، فرغم أن هذه النماذج تمثل أفرادا من الشذوذ، إلا أن الصفات التي ننتقيها هي بصورة عامة، صفات النفس البشرية. و حتى الانحراف لا يخرج عن كونه زيادة أو نقصانا في تلك الصفات

لكل النفوس، و لا بد أن يكون أشد وجودا و أعظم حقيقة، من عالم النفوس بأسره ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء

كما أو نوعا، لكن لا أصلا؛ فإن في داخل كل نفس منا نسبة من الانحراف، تتباين بين فرد و آخر، بحسب استحكام النفس عليها، كما أفاد الباحثون. — و الحق أن الانحراف بحد ذاته، ما هو إلا خروج عن حد الاعتدال، في أحد الخصائص النفسية، الموجودة في كل نفس، و إلى حد مفرط - و لنأخذ من هذه الصفات عددا معينا، و ليكن ١٠. و الآن تواجهنا ثلاث احتمالات: أ- أن صانعا واحدا قد صنع جميع هذه النفوس. ب- أن لكل نفس صانع. ج- أن لكل مجموعة صانع. في الاحتمال أ لا نجد صعوبة في تفسير هذا الاشتراك في الصفات بين تلك النفوس. في الاحتمال ب نجد الحاجة إلى افتراض ٦٠ صدفة قد تحققت، و مع احتساب احتمالية ذلك رياضيا، باقتران ١٠ نقاط اشتراك، مع الالتفات إلى أن الصدف المتحققة مستقلة لا مشروطة، نجد عدد أطراف الاحتمال يصبح رقما هائلا، و أن الرقم الذي يمثل تحقق الاحتمال يتضاءل مقتربا إلى الصفر، حتى لا تصبح له قيمة، و يزداد ذلك بزيادة النماذج، و زيادة الصفات، في حين يعزز الضرب من درجة احتمال أ لأنه احتمال مشروط، و كلما زادت النماذج و الصفات اقترب الرقم من الواحد الصحيح، مولدا يقينا موضوعيا. أما الاحتمال ج فهو فرد خاص من أفراد ب كما هو واضح. (راجع الاصطلاحات في **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**: الاحتمال المستقل و المشروط ص٣٩٩، اليقين الموضوعي ص٧٤).

شهيد﴾[فصلت:٥٣]، ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾[الطور:٣٥].

مصالحة مع أفلاطون:

و على ضوء ما قدمنا، يمكن أن نعقد مصالحة مع *أفلاطون*. قال *أفلاطون* بأن النفس بكاملها، تنشأ قبل حدوث الجسد و اكتماله. و قد قلنا بأن النفس المدركة تبدأ بالنشوء، بعد بدء نشوء الجسد المادي.

فيمكن توجيه كلام *أفلاطون*، إلى حقيقة وجود النفس بكاملها، في حوزة ذلك المفيض لها فيما بعد، عند حدوث الجسد؛ فهو يفيضها تدريجيا، بحسب اكتساب المعارف، كما قلنا[١].

و للمناسبة، نتعرض إلى مسألة، لا بد من الوقوف عندها قليلا. و هي: إن النفس، بعد أن تفارق البدن، هل يجوز لها أن تتعلق ببدن مادي آخر، فتدبره و تتصرف به[١]؟

[١] أنظر **سرح العيون** ص٢٧٨، و انظر في ذلك أيضا **مفاتيح الغيب** ص٦٢٢.

إن التأمل الكافي، في حقيقة تكون النفس و تجردها من المادة شيئا فشيئا، حتى تنفصل عنها تماما، يعطي النفي على هذا السؤال؛ لأن النفس قد تعلقت بالبدن أولا، من خلال ظروف و كيفيات معينة، و بصورة تدريجية، و من خلال موافقة تامة لذلك البدن، الأمر الذي هيأ لها أن تحدث، لهذا البدن، بشخصه و تميزه، و أن تتطور و تتكامل لهذا البدن بعينه دون غيره، بكل ما فيه من خصائص و صفات. و من ثم فإن هذا البدن هو الموافق لشيفرتها إذا صح التعبير.

و حيث أنه يستحيل التطابق بين بدنين بصورة تامة، فيستحيل إذن على النفس التعلق بالبدن الجديد.

و قد يعترض معترض بأنه: لم لا يمكن تحقق بدن آخر متطابق تماما للبدن الأصلي، بكل خصائصه و صفاته؟

[1] و هو نوع مما يسمى بـ (التناسخ). للتوسع في المطلب أنظر **بحوث في علم النفس الفلسفي** ص٢٠٣- ٢٢٩.

الجواب: ذلك مستحيل؛ فحتى لو فرضنا تحقق التطابق الكامل في الجسد الجديد، من ناحية المادة و الصفات، فإنهما لا يمكن أن يتطابقا من ناحية الوجود الزماني و المكاني[١].

الطريق الثالث

إننا ندرك إدراكاتنا، عادة، بواسطة طريقين: الحس و العقل.

فبالحس: نرى و نسمع و نشم و نلمس و نذوق، بالحس يحضر فينا الألم و اللذة و الدغدغة و الدفء و غيرها..

و بالعقل: نحل المعادلات الرياضية، و نرتب النتائج المنطقية، و نقيم البراهين النظرية، و نستنتج القوانين الكلية من التجارب الجزئية.. و غيرها.

سؤال: هل يتوقف الإدراك على هذين الطريقين فقط؟ أيستحيل وجود طريق ثالث؟

[١] التناسخ مرفوض عموما عند فلاسفة الإسلام، أنظر **كشف المراد** ص١٧٠، **شرح حكمة الإشراق** ص٥١٩، **الأسفار** ج٩ ص٥ و ما بعدها.

إن الملاحظ جزما أنه، من الناحية الوقوعية[1]، لا يمكن الإدعاء، أن من غير المستغرب للإنسان، أن يستمد إدراكا معينا، من غير طريق الحس أو العقل. فالإحساس و التعقل هما طريقا الإدراك المعهودين.

و لكن هل يكفي هذا للإجابة بـ (نعم، يستحيل وجود طريق ثالث)؟ لا طبعا؛ فإن عدم الوقوع هو أمر أعم من الاستحالة، فكل مستحيل لا يقع، و لكن ليس كل ما لا يقع مستحيل، و إلا لكان من اللازم على ذوي الإبداع، أن يعتزلوا مهنهم، و يمتنعوا عن محاولة ابتكار أشياء، لم يسبق لها نظير، إذ هم وفق هذا الكلام يسعون بأثر المستحيل. فواضح إذن أن الذي لم يقع، إما أنه يستحيل وقوعه، أو أن الفرصة لم تتحقق بعد لوقوعه.

هذا أولا. و ثانيا: ما يدرينا أن ذلك أمر لم يقع بالفعل، و لو لمرات شاذة و نادرة؟ إذن إمكانية وجود طريق ثالث تترقى لدينا منطقيا؛ فهي ترجحت من عدم الوقوع إلى عدم العلم بالوقوع.

---

[1] أي من ناحية ما يقع لا من ناحية ما هو ممكن حقيقة. على سبيل المثال: قديما، كان حلم الإنسان بالطيران غير ممكن، من الناحية الوقوعية؛ إذ هو لم يقع بعد. و كان فقط ممكنا من الناحية العقلية. أما الآن فهو ممكن عقلا و وقوعا.

و لكـن قبلهـا، كيـف جـاز لنـا أن نصـر، علـى أن وجـود الطريـق الثالث، غير مستحيل؟

الجواب: من ملاحظة طبيعة الإدراك نفسه.

فقد ثبت لنـا، مـن خـلال مـا مـر مـن الكـلام، أن الإدراك يتحقـق بحضور الصور الإدراكية في النفس، و الصور الإدراكية تمـوَن بهـا النفس، من مصدر أشـد وجـودا منهـا و مـن عـالم المـادة. و أن مـن القـانون المعهـود فـي ديـدن ذلـك المصـدر، هـو إفاضـة الصـور الإدراكية على النفس، إما عند اتصالها بالمادة الخارجية، أو بإجراء الفعاليات النفسية الداخلية.

و لكن لماذا لا يفيض ذلك المصدر العالي تلك الصور، مـن دون أن نلجأ إلى تينك الواسطتين؟ لا ريب أنه إما هو محتاج إليهمـا فـي ذلك، أو أن الاحتياج ليس فيه، بل في النفس ذاتها؛ هي أضعف من أن تتقبل الإدراكات منه إلا بواسطتهما.

و لا يمكـن أن نميـل، إلـى أن الاحتيـاج فيـه لا فـي الـنفس، بعـد الانتباه إلـى أنـه أشـد وجـودا مـن عـالم النفـوس بأسـره. فـالنقص و الاحتياج ليس في واهب الصور، بل في المتقبل لها و آخذها.

فالأمر كما أن قطعة من الجلد، لا تملك أن تأخذ شيئا من ماء البحر، و تستوعبه حافظة إياه، ليس لأن البحر لا يملك من الماء ما يمدها به، بل لأنها مسطحة، غير قابلة لاختزان الماء. و لا بد من توسط الصانع، الذي يصنع منها قربة، لكي تنتهل الماء من البحر.

بعد أن يتبين لنا هذا الكلام، يتضح لماذا كان من الممكن وجود طريق ثالث، لتحصيل الإدراكات، غير الحس و العقل. فإن سبب انحصار الإدراك بهذين الطريقين، هو عدم وجود الشدة الوجودية للنفس، لكي تأخذ الصور الإدراكية، إما مباشرة من المصدر، أو بتوسط وسائط أخرى.

و بما أن النفس قابلة للاشتداد، إلى ما لا نهاية، و من الممكن تقويتها و تطويرها، فمن الممكن إذن البلوغ بها إلى شدة وجودية، تتيح لها الأخذ من طريق ثالث.

و نحن نعلم أن التأريخ البشري، يحفل بأخبار عن أفراد من هذا النوع. أفراد تميزوا بنفوس ذات شدة و عمق بعيدين، قدموا إصلاحات باهرة، هي القفزات النوعية، التي مهدت للمجتمع الإنساني، أن يبلغ هذا المبلغ من الرقي و التقدم. إنهم الأنبياء.

و بهذا يتحصل لـدينا، مـن دراسـة الـنفس البشـرية، البرهنـة علـى الإيديولوجيات الدينية الرئيسية الثلاث: التوحيد، النبوة، و المعاد.

تجسم الأعمال[1] :

الأعمال تتمثل و تتجسد بالنفس. فالنفس بالنهايـة حصـيلة العمـل الدؤوب، الذي كان من نتيجته هذا الجوهر المجـرد، الـذي نسـميه نفسا و نعبر عنه قائلين (أنا). و هو كل ما يبقى لنا.

و الناس في غفلة أنهم، في كل عمل يأتون به، إنما هـم سـادرون بنحـت نفوسـهم، و لهـذا فـالنفوس تنحـت، بـلا درايـة و لا دراسـة، فتكون في النهاية نفوسا مشوهة، تحتم على أصحابها مصـير الشـقاء و الألم.

و لكن أهل الفطنة منهم منتبهين لذلك، فهم علـى حـرص و تـدبر في أعمالهم، و يخضعونها للدراسة و التمحيص، لكي تكون نافعـة، في نحت نفوسهم نفوسا سعيدة هانئة، إذا ما فارقت الأبدان.

---

[1] أو (تمثل الأعمـال) أو (تجسـد الأعمـال) أو (تجسـم الأعـراض)، أنظـر **سـرح العيون** ص٩٤١.

المصادر المشار إليها

- **الأسس المنطقية للاستقراء**/ تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، إعداد و تحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الناشر مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر١٤٢٦هـ ق.

- **أصول الفلسفة و المنهج الواقعي**/ تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي، تقديم و تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر و التوزيع (مهمل من التأريخ).

- **آفاق علم النفس بين التحليل و القياس**/ الدكتور محمد زيعور، دار الهادي١٤٢٧- ٢٠٠٦.

- **بحوث في علم النفس الفلسفي**/ تقريرا لسيدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراقد، الطبعة الثالثة١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليـة الأربـع**/ لمؤلفه الحكيم الإلهي و الفيلسوف الرباني صدر الـدين محمـد الشـيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (مهمل من التأريخ).
- **الديناصورات**/ شفيق مهدي، سلسلة عجائب الكون:١ .
- **سرح العيون في شرح العيون**/ آية الله حسن حسـن زاده آملـي، مركـز الطباعـة و النشـر التـابع لمكتـب الإعـلام الإسـلامي، الطبعة الثالثة ١٤٢٩هـ ق، ١٣٨٧ش.
- **سيكولوجية العقل البشري**/ إعـداد كامـل محمـد محمـد عويضـة، مراجعـة ا.د محمـد رجـب البيـومي، دار الكتـب العلميـة الطبعة الأولى١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
- **شرح أصـول الكـافي**/ مؤلفـه صـدر الـدين محمـد بـن إبـراهيم الشـيرازي، عنـى بتصـحيحه محمـد خواجـوي، مطالعـات فرهنكي١٣٨٣.

- **شرح حكمة الإشراق**/ بقلم شمس الدين محمد شهرزوري، تصحيح و تحقيق و مقدمة د. حسين ضيائي تربتي، مؤسسة التأريخ العربي١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

- **علم النفس**/ الأستاذ الدكتور صالح حسن الداهري، دار صفاء للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

- **علم النفس في القرن العشرين**/ د. بدر الدين عامود، منشورات اتحاد كتاب العرب٢٠٠١.

- **الفلسفة الإلهية بشكل مبسط**/ مخطوط للمؤلف.

- **فلسفتنا**/ السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة الصادق للطباعة و النشر١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م.

- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**/ تصنيف سلطان المحققين الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، شرح العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

- **اللامنتمي**/ كولن ولسون، نقله إلى العربية أنيس زكي حسن، دار الآداب١٩٧٩م.
- **مبادئ علم النفس**/ د. صابر خليفة، دار أسامة٢٠٠٩م.
- **مدارس علم النفس المتعاصرة**/ تأليف روبرت ودورث، ترجمه و قدم له و علق عليه الدكتور كمال دسوقي، دار النهضة العربية (مهمل من التأريخ).
- **المدخل إلى علم النفس العام**/ الأستاذ الدكتور محمد جاسم العبيدي، عمان دار الثقافة ٢٠٠٩م.
- **مدخل إلى ميادين علم النفس و مناهجه**/ د. كمال بكداش، د. رالف رزق الله، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة ٢٠٠٠م.
- **مدخل علم النفس**/ لندا ل دافيدوف، دار ماكجروهيل للنشر و التوزيع، الدار الدولية للنشر و التوزيع، الطبعة الرابعة، الطبعة العربية١٩٨٣م.

- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**/ السيد كمال الحيدري، دار فراقد١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

- **المعجم الموسوعي في علم النفس**/ نوربير سيلامي بمشاركة مائة و ثلاثة و ثلاثين أخصائيا، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق٢٠٠١م.

- **مفاتيح الغيب**/ للحكيم الإلهي و الفيلسوف الرباني صدر الدين بن محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع تعليقات للمولى علي النوري، قدم له محمد خواجوي، مؤسسة التأريخ العربي١٤٣٠هـ-٢٠٠٨م.

- **مقدمة في علم النفس العصبي**/ د. محمد عبد الرحمن الشقيرات، دار الشروق للنشر و التوزيع، الطبعة العربية الأولى٢٠٠٥م.

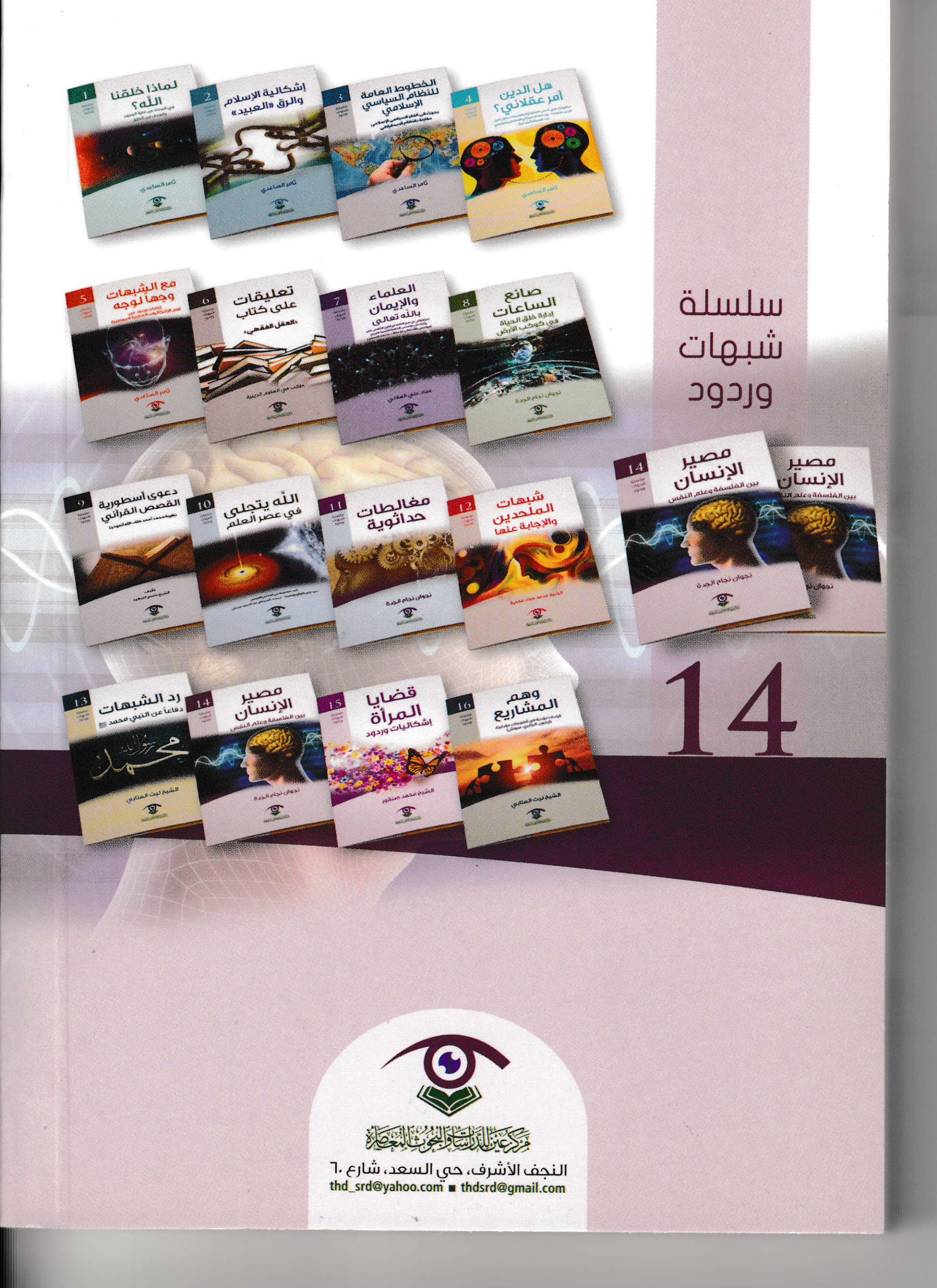
- **الميزان في تفسير القرآن**/ للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححه و أشرف على طباعته فضيلة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- **نهاية الحكمـة**/ للعلامـة الكبيـر الفيلسـوف الشـهير السـيد محمـد حسـين الطباطبـائي، علـق عليـه الأسـتاذ الشـيخ محمـد تقـي مصباح اليزدي، مؤسسة الخرسان للمطبوعات١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.



محتويات الكتاب





لماذا خلقنا الله؟
إشكالية الإسلام والرق «العبيد»
الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي
هل الدين أمر عقلاني؟
مع الشبهات وجها لوجه
تعليقات على كتاب «العقل الفقهي»
العلماء والإيمان بالله تعالى
صانع الساعات
إدارة خلق الحياة في كوكب الأرض
سلسلة
شبهات
وردود
مصير الإنسان
بين الفلسفة وعلم النفس
نجوان نجام الجدة
دعوى أسطورية القصص القرآني
الله يتجلى في عصر العلم
مغالطات حداثوية
شبهات الملحدين والإجابة عنها
14
رد الشبهات
دفاعاً عن النبي محمد
مصير الإنسان
بين الفلسفة وعلم النفس
قضايا المرأة
إشكاليات وردود
وهم المشاريع
مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة
النجف الأشرف، حي السعد، شارع ٦٠
thd_srd@yahoo.com ■ thdsrd@gmail.com